ترجمه

التوحيد الفائق فی معرفة الخالق

باللغة الفارسية

تألیف:

السید علی البهبهانی

تقديم و تعليق:

ماجد الكاظمي

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على محمدواله الطيبين الطاهرين

سخن درباره حضرت علامه سید علی بهبهانی(ره)مجـال بیـشتری را مـی‌طلبـد تابتوان همه ابعـاد شـناخته و ناشـناخته‌اش راتوصـیف نمـود. آنچـه بـیش از همـه ویژگیهای علمی واخلاقی ایـن مـرد راچـون تمـامی اسـلاف گذشـتگانش نمایـانتر می‌سازد، ویژگی تقوا وروحیه شجاعت وشهامت علمی ایشان در بیـان وشناسـاندن حق وحقیقت است. او که درورای تحقیق‌های منصفانه، سرآمد پژوهندگان بود، چون به حقیقتی نایل می‌گشت ازبیان ونمود آن، هرچند در کام دیگران تلخ آید، فروگـذار نبود. این همان نکته‌ای است که شخصیت این دانشمند الهی محقق، فقیه علوم آل بیت عصمت وطهارت(ع) وفیلسوف ربانی ومعلم اخلاق را از سایرین نمایانتر می‌نماید.

او درکتابش به نام«التوحید الفائق فی معرفة الخالق» که درموضوع «توحید» به رشته تحریر در آمده است با توان پژوهندهگی بـسیار، وشـجاعت محققـان منـصف درآغازین صفحة آن نگاشت «هذا کتابنا ینطق بالحق» ودیگران رابا این کلام نورانی به مطالعه وبررسی کتاب گرانسنگ خود برانگیزاند.

اگرچه بسیاری از دانشمندان الهی پیرامون موضوع شریف «توحید» قلم زده‌اند وبرای اثبات وجود خداوند متعال به بیان استدلالهای عقلی، ریاضی، فلسفی وعلمی

وحسی پرداخته‌اند ولی آنچه کتاب علامهٔ فرزانه بهبهانی‹ره› رااز دیگـر نگاشـته‌هـا متمایز می‌سازد. همانا بیان حقایق ناب مستفاد از براهین عقلی وعلمی... مؤیّـد بـه آیات وروایات بسیاری از مسئل فلسفی را که جزو امور بدیهی قرار می‌گرفـت، در بوتهٔ نقد وبررسی محققانهٔ خود قرار داد وسستی اندیشه‌هایی را کـه بـه عنـوان حـق وحقیقت معرفی می‌شد، برملا ساخت.

ویژگیهای این کتاب فلسفی واندیشه‌های او رامی‌توان بطور خلاصه در مـوارد ذیل معرفی نمود:

الف) تحقیق در مورد اصالت وجود وبی محتوا بودن آن.

ب) بطلان مسأله اشتراك وجود.

ج) بطلان قاعدهٔ »الواحد لایصدر منه الواحد«.

د) ردّ سنخیت بین علت ومعلول ودرنتیجه عدم پـذیرش وجـود سـنخیت بـین خالق ومخلوق.

وبسیاری از نکات فلسفی الهی، که خوانندهٔ محترم با مطالعه دقیق وموشـکافانهٔ این کتاب شریف بدان واقف خواهد گشت.

علامهٔ بهبهانی(ره) مجتهدی بود که در هیچکـدام از دانـشهای فلـسفی، اصـولی وفقهی و... سطحی نگر که دربسیاری از علوم، مطالب نو وبدیهی را با توان علمـی واجتهادی خویش مطرح ساخت.

اوبا استخراج واستنباط حق هرچند دربرابر قواعد فلسفی می‌بـود، بیـان نمـود وبیان حق رابر هرگونه مصلحت اندیشی فلسفی مقدم شمرد.

ومخفی نماند که مسأله توحید خیلی مهم است وسرنوشتی است همان طوری کـه خداوند متعال فرموده‌اند«ان الله لا یغفر ان یُشْرك به ویغفرما دون ذلك لمن یشاء ومن یشرك بالله فقد افتري اثماً عظیما[1]» یعنی: خداوند (هرگز) شرك را نمی‌بخشد وپایین‌تـر از آن را برای هرکس بخواهد می‌بخشد وآن کس که برای خدا شـریکی قـرار دهـد گناه بزرگی مرتکب شده است، و»انه من یشرك بالله فقد حرّم الله علیه الجنة[2]« یعنی: زیرا هر کس شزیکی برای خدا قرار دهد خداوند بهشت رابر اوحـرام کـرده اسـت، وهمچنین »ومن یشرك بالله فکانما خرَّ من السماء فتخطفه الطیر أوتهوی بـه الـریح فی مکان سحیق[3]« یعنی: وهرکس همتایی برای خدا قراردهد گـویی از آسمـان سـقوط کرده وپرندگان(دروسط هوا) اورا می‌ربایند ویـا تنـدباد اورا بـه جـای دور دسـتی پرتاب می‌کند.

وغیر ازاین آیات بنابراین انسان عاقل وعاشق حقیقت باید هوای نفسانی خـود رادور کند واز تعصب پرهیز کند چون مسأله توحید سرنوشت انسان بـه او بـستگی دارد ونمی‌شود از این مسأله صرف نظر کرد.

---

[1] النساء آیه ۴۸

[2] المائده آیه۷۲

[3] الحج آیه۳۱

سؤالهایی درباره توحید:

۱) آیا خداوند جل و جلا مساوی وجود است؟ و آیا از خداوند غـیر از وجـود چیزی صادر نمی‌شود؟

۲) آیا خداوند متعال کل وجود است؟

۳) آیا خداوند صرف الوجود است؟

۴) آیا موجودی که حقیقتش بسیط است کل و تمام اشیاء است؟

۵) نظریه فیض الهی چیست؟

۶) آیا جهان مظهر وجود خداوند جل وعلا است؟

۷) آیا خداوند عز و جل در وجود تجلی پیدا کـرده و آسمـان، زمـین و انـسان و ملك شده است؟

۸) آیا جهان سایه خداوند عز و جل است؟

۹) آیا خداوند، اشیاء را از وادی عدم آفرید؟

۱۰) آیا وجود مخلوقات باعث ممانعت از وجود خداوند عز و جل شده است؟

۱۱) اگر حقیقت وجود متعدد است آیا مرزی بین خالق و مخلوق هست؟

۱۲) آیا اراده خداوند متعال جزء صفات ذات است یا صفات افعال؟

۱۳)آیا اراده خداوند(جل‌وعلا) ذاتی است؟

۱۴) آیا درست است که واحد بیش از یك مخلوق نمی‌آفریند؟

اینها مجموعه پرسشهائی است که فهم مبانی عقلی مصنف را ساده می‌نماید وما آنها را به ترتیب پاسخ خواهیم داد؛ و از میان این پاسخ‌ها، جواب سؤالهای دیگری فهمیده خواهد شد همانگونه که در سؤال از تفاوت میان توحید مبنی بر اصالت وجود با توحید مبنی بر اصالت ماهیت خواهد آمد و مطالبی دیگر مانند آن.

۱) اما در پاسخ به سؤال اول که آیا خداوند مساوی وجود است یا نه؟ می‌گوئیم: لفظ جلاله الله اسم علم برای ذات مقدس الهی است و اما کلمه وجود در لغت و عرف به معنی تحقق یافتن و به ثبوت رسیدن است و بر این اساس رابطه‌ای بین لفظ جلاله و وجود، نیست زیرا اولی اسم علم است و دومی حکایت از مفهومی کلی ازثبوت و تحقق می‌کند پس این دو از جمله معانی متخالف هستند مانند زید و شجاعت.

بله برای وجود در اصطلاحات فلسفی چهار معنی ذکر شده است که صاحب «توضیح مراد» آنها را ذکر کرده‌اند:

اول: حقیقت بسیط نوریه که حیثیت ذات آن، حیثیت امتناع از عدم و منشأ آثار است که در زبان اصل فلسفه، از آن به حقیقت وجود تعبیر می‌شود. و این همان است که فلاسفه در اصالت و عدم اصالت بودن آن اختلاف دارند. این حقیقت دارای لفظی که برای آن وضع شده، نیست زیرا وضع متوقف بر تصور موضوع له است و این حقیقت بخاطر دو وجه که صاحب منظومه در شرح آن، آنها را ذکر کرده، تصور نمی‌شود.

دوم: وجود عبارت است از مفهوم عام بدیهی و مشترك که عنوان حقیقت بـوده و صورتی از صورتهای آن است. و عقل بشری نیز بدان حقیقـت اشـارت مـی‌کنـد. وجود به این معنی، مفهومی است که عقل از موجـودات انتـزاع مـی‌نمایـد و بعـد از انتزاع وجود از موجودات بر آنها حمل می‌کند. وجود بدین معنا همان اسـت کـه در بداهت آن سخن گفته شد و در مسائل بعدی به ذکر احکـام آن خـواهیم پرداخـت. برای این مفهوم در زبان عربی الفاظ «وجود» کون و غیره و در زبان فارسـی لفـظ «هستی» را وضع کرده‌اند.

سوم: وجود عبارت اسـت از معـانی مرکـب و اشـتقاق یافتـه کـه از آن لفـظ شایستگی ذاتی برای دارا شدن صفتی فهمیده می‌شود. با این بیان، وجود در معنـای دوم بر موضوعات حمل نمی‌شود مگر به اعتبار همین شایستگی آن بـرای دار شـدن صفتی. و در زبان عربی برای این مفهوم کلمـه «موجـود» و در زبـان فارسـی واژه «هست» را قرار داده‌اند.

چهارم: وجود عبارت است از معنای مصدری کـه در فارسـی واژه «بـودن» را برای آن وضع کرده‌اند و در عربی لفظ خاصی برای آن ننهاده‌اند، بلکه لفظ «وجود» و دیگر مترادفات آن بکار ی‌رود. وجود هنگامی به اعتبار عقل تصور می‌گردد کـه ذات به وجود آراسته شود، آنهم موقعی که ذات بطور مستقیم منظور نظر ما نباشد.

وبه عبارت دیگر هنگامی که دیده می‌شود وجود صفتی برای ذات شده، آینه‌ای برای نگاه کردن در آن نه مفهوم مستقلی، گفته می‌شود: سه اصطلاح اخیر وجود در

لغت وعرف مورد استعمال واقع می‌شود ولی معنای وجود مطابق اصطلاح اول فقط اصطلاحی است که بر پایه ادعا بنا شده است و به تعبیر دیگر می‌گوئیم مدعی وجود در اصطلاح اول، خواهان این مطلب است که حقیقت اشیاء همانا حیثیتی است مقابل عدم، که نام آن وجود می‌باشد. ولی معلوم است این عنوان هیچ ارتباطی با کلمه وجود مصطلح در عرف و لغت ندارد. به معنای دیگر احکام مرتبط با کلمه «وجود» اصلاً ارتباطی با این اصطلاح نوین ندارد.

بنابراین اگر بگوئیم که وجود در اصطلاح لغوی و مشترك و کلی و از حقایق متعددی گرفته شده باشد این بدان معنی نیست که این حقیقت نوریه بنابر اصطلاح اول، یکی و مشترك بین تمام حقایق است و خلاصه اینکه کلمه وجود یعنی مفهومی است مشترك بین تمام حقائق خارجیه و اما اینکه وجود عین ذات الهی است این کلام اصلاً به کلمه وجود نه در لغت و نه عرف و نه عقل ارتباطی ندارد.

وتحقیق مصنف(ره) خواهد آمد که ذات مقدس الهی متباین برای غیر خود از موجودات است و حقیقت وجود مشترك نیست پس او بوسیله آن تقریر می‌کند آنچه را که توضیح دادیم که ذات الهی با وجود مساوی نیست بلکه وجود مفهوم عامی است که بر کثیرین صدق می‌کند.

۲) اینکه از وجود جز وجود چیزی صادر نمی‌شود، این ادعائی است که ریشه در اعتقاد به سنخیت بین علت و معلول دارد. بنابراین چنانچه بگوئیم که خداوند

متعال با وجود مساوی می‌باشد و جز وجود از او صادر نمی‌شود، بـه تحقیـق مـسیر تناسب و تناسخ بین علت و معلول را پیموده‌ایم.

اقول مصنف(ره): نظریه سنخیت بین ذات الهی _ که علـت همـه موجـودات است_ و بین مخلوقات_ که همانا معلول می‌باشند- را باطل کرد، بعلاوه آنکـه لازمـه این اعتقاد همانا وجود داشـتن همـه پدیـده‌هـا در ذات مقـدس الهـی اسـت. از آن جایگاهی بزرگ پس بودن این عالم و ائتلاف بعضی از آن با بعض دیگر همـانطور که در مشتمل بودن جسم انسان بر روح و مخالفت بعضی با بعض دیگر همانند: مذکر و مؤنث بودن و ماده بودن و رنگهای مختلف داشتن و همه اختلافـات و تنـوع‌هـای مخلوقات، لازم می‌آید که همه در ذات خداوند عز و جل وجود داشته باشند تا اینکه از سنخیت بین خداوند عزوجل و مخلوقات محافظت نمائیم. پـس لازم مـی‌آیـد کـه خداوند جل‌وعلا جسم مادی که مشتمل بر روح باشد و روح او غیر از بدنش است و تا آخر و لازم است که خدا محدود باشد چـون مخلـوق محـدود اسـت. پـس اگـر بگوئی: بله همه آن در ذات خدای جل‌وعلا موجود است مگر آنکه او از نـوع عـالم الوهیت است و همانندی تامتر و لطیف‌تر.

اولاً: دلیل بر چنین ادعائی که در واقع سنگ پراکنی در تاریکی است چیست؟

ثانیاً: چگونه امکان دارد وجودی مجرد به معنی غیر محدود و ما فوق ماده عین وجود مادی باشد و او محدود است؟ آیا چنین سخنی جمع بین دو نقیض نیست؟

نتیجه اینکه: یا بایست تجرّد مجرد و محدود نبودن ذات الهی را که همانا غیر مادیات است را پذیرفت، که در این صورت دیگر هیچ سنخیتی بین خداوند و ماده نخواهد بود و یا بگوئیم: خداوند متعال عین ماده بوده و به قاعده سنخیت معتقد شویم. واین قعده با برهان عقلی و قاطع سازگار نمی‌باشد زیرا خداوند دارای حد نیست.

۳) و اما در مورد اینکه ذات الهی همه وجود و صرف الوجود است، سخنانی در این مورد گفته شده و ما در اینجا بر آنچه گذشت، توضیح بیشتر می‌دهیم و می‌گوئیم:

معنای وجود چیست تا اینکه خداوند متعال همه وجود باشد؟ آیا مقصود از وجود، مفهوم آن است یا حقیقت و کنه آن؟ چنانچه مقصود از وجود، حقیقت و کنه آن باشد، آیا چنین حقیقتی واحد است یا متعدد؟

در پاسخ به پرسشهای فوق می‌توان گفت: اگر مقصود از وجود، مفهوم آن باشد، مستلزم آنستکه خداوند جل‌وعلا صرف مفهوم (یعنی صرف امر ذهنی و در تصور وجود دارد) باشد که در این صورت بطلان این مدعا روشن است. و در صورتیکه مقصود از وجود، کنه و حقیقت آن باشد، در این صورت حقیقت وجود برای فلاسفه کشف نمی‌شود، چنانچه در این باره از دیك کنه و حقیقت وجود زبان

به اعتراف گشوده‌اند[۴]. بنابراین تا زمانیکه کنه وجود کشف نشده باشد، حکم بـر آن نفیاً و اثباتاً غیر ممکن است مگر بعد از کشف حقیقت وجود می‌توان حکم کرد و بـا این بیان بطلان این نظریه که حقیقت وجود واحد است آنهـم بـا اسـتناد بـه مفهـوم واحد بودن وجود، روشن می‌گردد.

بنظر نگارنده: بطلان سخن فوق روشن است، زیرا چـه ارتبـاطی بـین مفهـوم وجود و حقیقت آن می‌توان وجود داشته باشد؟ آیا صـحیح اسـت بعـد از وحـدت مفهوم جسمیت، حکم شود که حقیقت آب و خاك ـ از آنجا که در این مفهوم واحـد جسمیت مشترك هستندـ شیء واحدی می‌باشند؟ اگر حقیقت وجـود واحـد باشـد، پس معنای آن این است که حقیقت انسان، درخت، گاو، فرشته و خالق ـاستغفرالله ـ

---

[۴] ابن سینا می‌گوید: پی بردن حقایق اشیاء در حیطهٔ قدرت بشر نیـست وهـر چـه ماميـدانیم خاصیتها ولوازم اشیاء نه فصول مقوم... اسفار ج۱ص۳۹۱ نشر مکتبـه المـصطفوی البتـه مـلا صدرا انتقاد کرده‌اند ابن سینا را وخلاصه انتقادش این است که ما می‌توانیم به اشیاء علم پیـدا می‌کنیم اما بالوجه یابالعلم الحضوری نه حصولی اقول: انتقاد ملاصـدرا انتقـاد درسـتی نیـست برای اینکه

اولاً: علم به اشیاء از راه وجه همان عبارت دیگری از علم به اشیاء از راه لوازم وآثار مـی‌باشـد وگرنه بالوجه نمی‌شود بلکه معنی ندارد عالم به وجه غیر از آثار ولوازم اشیاء وگرنه کلمه وجـه چه معنی دارد وبه چه دلیل ؟

ثانیا: علم حضوری بـه اشـیاء مبتنـی بـر روش اشـراقی وروش عرفـانی وایـن روش (برفـرض صحتش) روشی است که لغزشهایش زیاد است وهیچ دلیلـی بـر مطـابقتش بـه واقـع نـداریم وعلماء محقق باطل بودن این روش را ثابت کرده‌اند وما نیز درکتاب الرؤیه الفلسفیه بطلانش را ثابت کردیم.

یکی باشد و هیچ تفاوتی بین پیامبر و کافر و خالق و مخلوق و شیطان و انسان و ... نباشد بلکه همه آنها یك چیز واحدی باشند، که این مدعا مزاحی بیش نیست! چگونه فلاسفه می‌توانند بر وجود، حکم نمایند و حال آنکه خود آنها نسبت به حقیقت آن اعتراف به جهل نموده‌اند؟

نتیجه اینکه، بعد از بیان نظریه وحدت حقیقت وجود، معنای این گفتار که خداوند متعال همه وجود است چنین است که، خداوند متعال همه این شیء مجهولی است که لا وجود لغیره و نیز تعدد پذیر نمی‌باشد. و آیا این تعبیر در واقع، تفسیر بالمجهول نیست؟ آیا چنین کلامی دارای معنا است؟ بعلاوه اینکه، نظریه وحدت حقیقت وجود ـبا قبول بطلان آن که قبلاً گذشتـ متوقف بر نظریه اصالت وجود است ـکه توضیح بطلان آن بوسیله مصنف(ره) خواهد آمدـ مضاف بر تفاوت زید با عمر و خالق با مخلوق بدیهی است پس چگونه امکان دارد که حقیقت وجود واحد باشد؟

۴) این عبارت که خداوند جل‌وعلا همه «وجود» است و یا به تعبیر دیگر او «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و تمام الاشیاء» است می‌توان گفت که:

مقصود فلاسفه از این عبارت طبق تفسیر صاحب تعلیقه این است » انه جل‌وعلا له کمالات الاشیاء علي وجه اتم مما هو موجود فی الاشیاء، و لا یجوز حمل شیئ من الاشیاء ولا مجموعها علیه تعالی ولا بالعکس،اما ماهیات الاشیاء فواضح لعدم تطرّق الماهیة و المعانی الماهویّة الی ذاته سبحانه واما وجوداتها الخاصة فلو وقع

حمل بینها وبین الواجب لاستلزم اتحاد الواجب بجهاتها العدمية ایضاً فالحمـل فی ذلـك لیس ما یتعارف فی المحاورات بل هو من قبیل حمل الحقیقة والرقیقـه «[5] کـه خداونـد جل‌وعلا همه کمالات اشیاء را به شکل تمام‌تر دارا است چـون او در اشـیاء وجـود دارد و از سوی دیگر حمل شیء از اشیاء بر ذات الهی و یا حمل مجموعه اشیاء بر آن ذات، جایز نمی‌باشد و همچنین بالعکس. اما حمل ماهیّات اشیاء بر ذات الهی روشـن است که جایز نمی‌باشد، زیرا حلول و دخول ماهیت و معانی مـاهوی در ذات الهـی غیر ممکن است. و اما وجودات خاصه ماهیـت در صـورتی کـه حمـل بـین وجـود ماهیات و بین واجب باشد مستلزم اینست که واجب با جهـت‌هـای عـدمی متحـد گردد که در این‌صورت حمل جهـت‌هـای عـدمی، از جملـه مـواردی اسـت کـه در محاورات، متعارف نمی‌باشد، بلکه چنین حملی بنام حمل الحقیقه و رقیقه است.

بـه نظـر نگارنـده: مقـصود از جهـات عـدمی مطـابق تفـسیری کـه علامـه طباطبائی(ره) ارائه می‌دهند عبارت است از : «ان كل هویـة صـحّ ان یـسلب عنـها شیئ بالنظر الی حد وجودها فهی متحصلة من ایجاب وسلب کالانسان مثلاً هو انسان ولیس بفرس فی حاق وجوده وکل ما کان کذلك فهو مرکب مـن ایجـاب هـو ثبـوت نفسه له وسلبٌ هو نفی غیره عنه ضرورة مغایرة الحیثیتین (ومعـنی دخـول النفـی فی هویّة وجودیّة »والوجود مناقض للعدم « نقص وجودی فی وجود مقیس الی وجـود

[5] تعلیقة علی نهایة الحکمه صفحه ۴۲۴تألیف محمـد تقـی مـصباح –الطبعـة الاولـی–مطبعـة سلمان الفارسی الناشر –مؤسسة فی طریق الحق

آخر ویتحقق بذلك مراتب التشکیك فی حقیقة الوجود وخصوصیاتها) وتنعکس النتیجة بعکس النقیض الی ان کل ذات بسیطة الحقیقة فانها لایسلب عنها کمال وجودی»[۶] هر ماهیتی که سلب شییء از آن ماهیت صحیح باشد آنهم با توجه به حدود وجودی آن ماهیت، از ایجاب و سلب تشکیل شده است، مانند انسان که درباره آن می‌توان گفت: «او انسان است» و «آن اسب نیست» بنابراین هر چیزی که چنین قضیه‌ای داشته باشد در واقع از ایجاب یعنی ثبوت نفس آن ذات برای خودش و سلب یعنی نفی کردن غیر خودش از او، ترکیب یافته است زیرا جمع دو حیثیت در شیء واحد مغایرت دارد. (و معنای دخول در یك ماهیت وجودی ـ وحال آنکه وجود نقیض عدم است ـ در واقع یك نقص وجودی است در وجود شیء مورد قیاس نسبت به وجودی دیگر، که در اینصورت مراتب تشکیك در حقیقت وجود ویژگی‌های آن تحقق می‌یابد) و نتیجه به سبب عکس نقیض به هر ذات دارای حقیقت بسیط نمی توان از آن کمال وجودی را سلب نمود.» عکس می‌شود.

بعد از بیان فوق صاحب تعلیقه به تفسیر حمل الحقیقه و الرقیقه پرداخته و می‌نویسد:«انه حمل بعض مراتب الوجود المشكك بالتشكيك الخاصی ولیس شیئ من مراتب الوجود عین اخري بل المرتبة العالیة مقومة للمرتبة الدانية والدانية متقومة بها

[۶] نهایة الحکمة صفحه ۲۷۶ تألیف العلامة الطباطبائی -مؤسسة النشر الاسلامی -قم

والعالية واجدة لكمال الدانية والدانية عين الربط بها لا استقلال لها دونها[7]» و حمل الحقيقه و الرقيقه عبارت است از حمل بعضی از مراتب وجود مشكك با تشكيك خاص، وهيچ چيزی از مراتب وجود عين ديگری نيست بلكه مرتبه عالی مقدّم مرتبه دانی است و مرتبه دانی از عالی تشكيل شده است و مرتبه عالی واجد كمال دانی است و دانی مرتبط با عالی است بطوريكه عين ربط با مرتبه عالی است و دارای استقلال نمی‌باشد.

به نظر نگارنده: در تعابير فوق مغالطه‌هايی وجود دارد كه در ذيل خواهد آمد.

مغالطه يكم: هيچ تركيبی بين امر وجودی و امر عدمی وجود ندارد و در صورتيكه اصطلاح مذكور را توسعه بدهيم چنين امری در واقع اعتباری است نه حقيقی.

مغالطه دوم: دخول نفی در هويت وجودی معنا ندارد، بلكه چنين امری غير ممكن است چنانكه مستدل به اين حقيقت، اينگونه استدلال نموده‌اند كه «وجود با عدم تناقض دارد. ولی در تفسير ديگری می گويد: مراد از دخول عدم، عبارت است از نقص وجودی در وجود مقيس نسبت به وجود ديگری.»

اقول: روشن است كه نقص خود از مقوله عدم است. در نتيجه، معنای دخول نفی يعنی دخول نقص، بنابراين ماهيت انسان مثلاً تركيب شده است از ثبوت خودش برای خود و نيز از اينجا نقص وجودی كه از ملاحظه شیء در قياس با

---

[7] تعليقة علي نهاية الحكمة صفحه ۲۰۸

شیء دیگری انتزاع گشته است. روشن است که نقص وجودی در واقع عدمی است و نقص عدم به ذات می‌باشد و همچنین امر انتزاعی خود نیز امری عدمی و اعتباری بشمار می‌آید.

در نتیجه: توضیحی که در تفسیر این عدم آمده است نمی‌توان اشکال استحاله اجتماع دو نقیض عدم و وجود را حل نماید.

مغالطه سوم: اگر ما ترکیب بین امر وجودی و عدمی را بپذیریم چنین امری می‌بایست حتی نسبت به ذات مقدس الهی نیز بوقوع بپیوندد و حال آنکه ذات مقدس الهی جل‌وعلا غیر از مخلوقات خود است که در اینصورت ذات حضرت حق به جهات عدمی محدود می‌گردد.

اگر کسی اشکال نماید که عدم به ذات الهی راه ندارد.[۸]

خواهیم گفت: بله عدم به ذات الهی جل‌وعلا راه ندارد، اما چنین گفتاری ربطی به مبحث ما ندارد چون ما در صدد نفی غیر ذات الهی از ذات او هستیم. مانند جسمیت و انسانیت و شجر بودن و ... همانطور که شما گفتید: انسان غیر از اسب و اسب غیر از درخت است و ما نیز گفتیم ماهیت این اشیاء نیز ترکیب یافته است از امر وجودی یعنی ثبوت خودش برای خود و امر عدمی یعنی نفی خود، از ذاتش، بنابراین ذات مقدس الهی نیز چنین است، پس ذات الهی نه جسم است و نه روح و نه عقل و نه ماده و نه انسان و نه درخت و نه فرشته و... بنابراین اولاً ذات

[۸] نهایه الحکمه ص۲۷۶

الهی از امر وجودی و عدمی ترکیب شده است و چنین ترکیبی نمی‌تواند ضـرری بـه ذات مقدس الهی وارد آورد زیرا این ترکیـب اعتبـاری و اصـطلاحی بـوده و هـیچ حقیقی **اولاً:** بعد از آن نمی‌باشد. **ثانیاً:** ترکیبی که در ذات الهی **محال** است آن تـرکیبی است که در ذات الهی می‌باشد نه ترکیبی که خارج از ذات الهـی صـورت مـی‌گـیرد ـمثل ما نحن فیهـ که با ملاحظه امر خارج از ذات ترکیب آمده است.

نتیجه حاصل از این استدلال صحیح نمی‌باشد، آنجا که صاحب تعلیقه نوشـت: «نتیجه عکس می‌شود به سبب عکس نقیض به اینکـه هـر ذاتی کـه دارای حقـیقتی بسیط باشد نمی‌توان کمالات وجودی را از آن ذات سلب نمـود.» دیگـر اینکـه ایـن نتیجه نمی‌تواند درست باشد چون مصداقی برای آن یافت نمی‌شود. برای اینکه مـراد از ذات بسیط، همانا ذاتی است که عدم، عارض آن نمی‌گردد و دانستی که لازمه ایـن تفسیر نوین از ترکّب، عروض عدم بر هر شیيء است.

مغالطه چهارم: لازمه این استدلال این است که هر ذات و ماهیتی از ایجـاب و سلب تشکیل نمی‌شود نمی‌تواند با ملاحظه حد وجودی آن ماهیـت، چیـزی از آن را سلب نمود. نه اینکه هیچ کمال وجودی از آن سلب نمی‌شود چون مستدل به عکـس نقیض موافق استدلال کرده‌اند وعکس نقیض موافق عبارت از(جابه جا کردن هر دو نقیض موضوع ومحمول قضیه با توجه به بقای صدق وکیف قضیه است) ر-ك منطـق مظفر ص۱۷۸ نشر دارالتعارف بنابراین عکس نقیض موافق این قـضیه (کـل هویـة صح ان یسلب عنها شیء بالنظر الی حد وجودها فهی متحصلة من ایجـاب وسـلب)

این است:(کل ذات وهویة غیر متحصلة من ایجاب وسلب فلایسلب عنها شیء وسلب فلایسلب عنها شیء بالنظر الی حد وجودها) نه آن چیزی که مستدل گفته که (لایسلب عنها کمال وجودی)است. زیرا تفاوت میان این دو امر روشن است. بنابراین نتیجه استدلال چنین می‌شود که همه اشیاء نه همه کمالات برای ذات ثبوت پیدا می‌کند و لازمه آن، اتحاد ذات مقدس الهی تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا با سایر پدیده‌ها خواهد بود بخاطر اینکه نمی توان چیزی از ذات الهی را نفی کرد بنابراین نمی‌توان انسان و فرشته و درخت و شیطان و ماده و جسم بودن و ... را از ذات سلب نمود. صاحب تعلیقه خود نیز به لازم نتیجه خود اعتراف کرد و خواسته است که از این تنگنا با این توضیح خلاص شود که حمل مورد نظر از نوع حمل متعارف نیست بلکه نوع جدیدی از حمل است به نام حمل الحقیقه و الرقیقه می‌باشد[۹].

اقول: ملاك حمل در واقع اتحاد در مفهوم یا وجود است که اتحاد در مفهوم را حمل اولی یا حمل هو هو نامند مانند: انسان حیوان ناطق است و اتحاد در وجود را مانند حمل ناطقیت بر انسان را حمل شایع گویند، و از آنجائی که انسان و ناطق در خارج در مصداق واحد، متحد هستند چنین حملی درست و صحیح می‌باشد بنابراین اگر بین دو شیء اتحاد نباشد –نه در مفهوم و نه در وجودـ حمل غیر ممکن خواهد بود؛ این حقیقت حمل است.

---

[۹] نهایه الحکمه ص۳۷۶ وتعلیقه ان ص۴۲۴

بنابراین اختراع قسم جدیدی برای حمل چه از نظر اصطلاحی و اعتباری ـمنظور حمل الحقیقه و الرقیقه ـ چیزی از واقعیت را تغییر نمی‌دهد و با تغییر اصطلاح، واقع دگرگون نمی‌شود.

پس استدلال صاحب تعلیقه بر فرض صحت، نتیجه‌اش اینست که حقیقت بسیط نمی‌توان هیچ شئ را از آن سلب نمود. در واقع حقیقت بسیط با همه اشیاء متحد است و حقیقت بسیط تمام اشیاء است.

اگر کسی اشکال نماید که: اتحاد حقیقت بسیط با اشیاء از نوع اتحاد متعارف و شناخته شده نیست در پاسخ گوئیم:

اولاً: این برداشت در واقع نقض کردن نتیجه بدست آمده از استدلال است، زیرا استدلال در صورت صحت دیگر نتیجه‌اش نقص نمی‌باشد.

ثانیاً: چه دلیل هست که حمل الحقیقه و الرقیقه اینچنین باشد بدون اینکه اتحاد بین موضوع و محمول باشد نه در مفهوم و نه در مصداق و چیزهائی که در تفسیر این حمل از آنها گذشت؟ بنابراین بمجرد ادعا و صرف اختراع اصطلاح نمی‌توان گره‌ای از مشکلات فلسفه را حل کرد. در نتیجه حمل یا بین ذات الهی و سایر اشیاء، مطابق مقتضای استدلال مذکور است، که د راینصورت لازم می‌آید که خداوند جل‌وعلا همه اشیاء باشد و این سخن خنده‌داری است و قبلاً بطلان آن از نظر شما گذشت و یا اینکه حملی در بین وجود ندارد که در این صورت نتیجه استدلال آنان باطل می‌گردد.

و اما چیزهائی درباره تعرض به مراتب وجود و اینکه وجود مشکك است و مراتب دانیه عین ربط با مراتب عالیه که در استدلال است انشاء الله بحث درباره آنها و ابطال‌شان خواهد آمد.

۴) اما اینکه خداوند صرف وجود است، زمام کلام را به عهده استاد مصباح یزدی بر محور استدلال در اثبات ذات مقدس قرار می‌دهیم. «حقیقت وجود صرف، واحد است و دوتا نیست. بنابراین اگر آن وجود صرف، واجب باشد، پس آن مطلوب است و اگر فرض شد که وجود صرف، ممکن باشد لازم می‌آید که به غیر تعلق بگیرد. با این توضیح می‌بایست وراء این حقیقت صرف، حقیقت دیگری پنهان شده باشد که وجود این حقیقت صرف بسته به آن است وحال آنکه وجود صرف، واحد است ومثنی نیست.»

استاد در پاسخ استدلال فوق می‌فرماید: «آنچه که از مباحث فلسفی ثابت می‌شود، همانا اصالت وجود ومراتب مقصوده آن است. اما اینکه آنجا حقیقت صرف است که ماهیت با آن آمیخته نشده است وحقیقت صرف دارای حد عدمی نمی‌باشد ونیز قابلیت تکرار وتکثر را ندارد. چنین حقیقتی نه خود دلیل است ونه توسط برهان قابل استدلال است. چه بسا در توضیح آن گفته شود وجود دارای دو احتمال است، گاه وجود خالص وصرف وتهی از هر گونه عدم ونیستی وماهیت است که این همان وجود صرف است وگاه وجود آمیزه‌ای با عدم است که محدود به حدود است که ماهیت از آن انتزاع می‌یابد، که در اینصورت درحاق پدیده‌ها،

اختلاط وجود با غیر خود لازم می‌آید، که این گفتار بنا بـر نظریـه اصـالت وجـود باطل است.

بر گفتار فوق ایراد است که: صرافت حقیقت وجود، به معنای آمیختـه نـشدن این صرافت با عدم در متن واقع وخارج است.وچنین معنایی کثرت مراتـب را نفـی نمی‌کند، چه مرتبه‌ای از آن است، اگر چه مرتبه مورد نظر در غایت ضـعف وسـستی است زیرا این مرتبه ضعیف نیز در متن واقـع خـود وجـودی اسـت. البتـه ذهـن از صرافت حقیقت وجود ومفاهیم عدمی را نیز انتزاع می‌نماید اما این بدان معنی نیست که در حاق پدیده‌ها واشیاء عدم تحقق می‌یابد وحقیقت عدم و وجـود بـا یکـدیگر می‌امیزند. ودانستیم که استادقدس‌سـره (یعـنی علامـه طباطبـائی) در فـصل دوم از مرحله اول تصریح فرموده‌اند: که تکثر وجود امری بدیهی اسـت وهمـین بـداهت را برای اثبات تشکیك در حقیقت وجود مورد استفاده قرار داده‌انـد. امـا صـرافت بـه معنای لاتناهی مطلق وعدم محدودیّت به حدود وتعاریف مـاهوی واینکـه بگونـه‌ای می‌باشد که ذهن از آن مفاهیم عدمی وماهوی را انتزاع نکند، این ویژگی به وجـود واجب تبارك وتعالی اختصاص دارد وبه توسط برهان بدست می‌آیـد. نتیجـه اینکـه تقریر پیشین کامل نیست مگر بنابر قول صوفیه واین یعنی مصادره به مطلـوب[۱۰]» از گفتار فوق امر ذیل حاصل می‌گردد.

امر اول: صرافت دارای سه معنی است:

---

[۱۰] تعلیقه علی نهایهٔ الحکمهٔ ۴۱۱و۴۱۲

معنای اول: حقیقتی که با ماهیت مخلوط نمی‌شـود ودارای حـد عـدمی نیـست وقابلیت تکرار وتکثر را ندارد.

معنای دوم: شیئ که در متن واقع با عدم آمیخته نمی‌شود.

معنای سوم: لاتناهی مطلق وعدم محدودیت به وجود تعاریف ماهوی بگونه‌ای ذهن از آن مفاهیم عدمی وماهوی را انتزاع می‌کند.

امر دوم:بر این مطلب که ماهیت با حقیقت وجود صرف، مخلوط نمی‌شود ونیـز قابلیت تکرار وتکثر را ندارد، اصلاً دلیل وبرهانی ندارد.

امر سوم: اگر بگوئیم که حقیقت وجود صرف واحد است وتثنیه بـردار نیـست مستلزم قول صوفیه است که می‌گویند وجود وموجود حقیقتی شخصیه و واحدند که این نظریه باطل است.

امر چهارم:استدلال مورد استفاده در اثبات وجود حق تعالی که به برهان خلف استناد دارد، نمی‌تواند صحیح باشد، مگر قائل به نظریه صوفیه باشیم کـه قائلنـد بـه وحدت وجود وموجود که این استدلال به علت استلزام دور باطل می‌باشد بـه ایـن معنی که دلیل آنان عین مدعی است زیرا دلیل ومدعای آنها اینستکه حقیقت صرف، واحد است نه تثنیه.

امر پنجم: معنای دوم از صرافت منافاتی با وجود دارای مراتب متعدده نـدارد. زیرا هر مرتبه‌ای از وجود: اگرچه در غایت ضعف باشد باز در مـتن واقـع، وجـود

محسوب می‌شود وذهن از آن مفاهیم عدمی را انتزاع می‌کند، نه بدان معنی کـه عـدم در حاق اعیان یافته وعدم و وجود با یکدیگر اختلاط نموده‌اند.

امر ششم: بعد از نظریه اصالت وجود وبداهت تکثر وتکرار آن، ناچار بایـست قول تشکك بودن حقیقت وجود را بیان کنیم کـه معنـایش اینـستکه وجـود دارای مصادیق متفاوتی می‌باشد که تفاوت آنها از جهت شدت وضعف می‌باشد.

امر هفتم: معنای سوم صرافت فقط به ذات اقدس الهی اختصاص دارد.

اقول:

اولاً: قبلاً گذشت که وجود مفهومی کلی واعتباری است بنابراین معنـای سـه گانه صرافت اثری ندارد زیرا تفاوتی نمی‌کند که مقـصود از صـرافت را کـدامیك از معانی سه گانه بدانیم.

ثانیاً: گذشت که تا زمانیکه حقیقت وجود را نشناسیم ومشخص نکنیم، حکـم بر آن غیر ممکن است وفلاسفه نیز به مجهول بودن حقیقت وجود زبـان بـه اعتـراف گشوده‌اند وهمچنین نمی‌توانند بر حقیقت وجود بوسیله یکی از معانی سه گانه حکـم جاری سازند.

ثالثاً: معنای دوم بر معنای اول وسوم صادق است وآن معنـا (معنـای دوم) بـر شیئ صدق می‌نماید که با ماهیت نیامیزد وحد عدمی نداشته باشد ونیز قابلیت تکثـر وتکرار را دارا نباشد. چنانچه این معنی بر غیر محدود ولامتناهی نیز صـادق اسـت. ولی معنای سوم فی نفسه –در واقع ونفس الامر– از معنای صـرافت بـه دور اسـت،

چون صرف الشی ارتباطی به عدم محدودیت یا لاتناهی ندارد پس معنای صرافت بین دو معنای اول وثانی است محتمل است وگفتیم که معنای دوم براولی نیز محتمل است وگفتیم که معنای دوم بر اولی نیز صادق است. البته معنای اول نیز با تحلیل عقلی به دومی رجوع می‌کند. زیرا ماهیت –بنابر نظریه اصالت وجود– امر اعتباری ودر واقع عدمی است ولی می‌دانیم که امر وجودی بطور قطع با عدم اختلاط نمی‌یابد به دلیل استحاله اجتماع نقیضین. بنابراین بنا بر اعتباری بودن ماهیت ونظریه اصالت وجود، هر وجودی امکان اختلاط با ماهیت را ندارد همانطور که وجود بنابر وحدت حقیقیه با عدم تناقض دارد. حاصل مطلب فوق التزام به قول صوفیه است.

اگر گفته شود که وجود را مراتب متفاوتی است.

خواهیم گفت: بنابر نظریه اصالت وجود چه دلیلی بر این ادعا است وحال آنکه حقیقت وجود واحد است؟!

اگر بگوئیم: دلیل بر مراتب متفاوته وجود بداهت تکثر وجود است!

می‌گوئیم: این تکثر مراتب چگونه پدید آمده است، اگر این تکثر خودبه‌خود –باخود وجود– پدید آمده است در حالیکه وجود امر واحدی است چگونه درجائی که تفاوت نیست، تفاوت بوجود می‌آید؟ واگر تکثر وجود به سبب امری خارج از وجود پدید آمده است پاسخ می‌گوئیم: چیزی از دایره وجود خارج نیست بلکه هر چه خارج از وجود است عدم می‌باشد وعقلاً عدم بر وجود تاثیری نمی‌گذارد والا لاجتمع النقیضان وجمع میان دو نقیضین ممتنع است. واگر بگویند که

تفاوت مراتب وجود به جهت این استکه وجود فی نفسه دارای مراتب است. می‌گوئیم: این دور است ودلیل عین مدعی می‌باشد.

رابعاً: بداهت تکثر وجود موجب نظریة دارای مراتب بودن آن نمی‌گردد زیرا تکثر جز با تفاوت وتغایر وجودی بین پدیده‌ها صورت نمی‌پذیرد وتکثر در امور عدمیّه امکان پذیر نیست چنانچه مستدل گرامی نیز اعتراف نموده است.بنابراین حقیقت وجود واحده نمی‌باشد، وامکان جمع بین دو نظریه تکثر وجود نخواهد بود زیرا چنین جمعی همان اجتماع نقیضین است. در نتیجه، یا بایست نظریة وحدت حقیقت وجود را بپذیریم که در واقع تسلیم شدن در برابر نظریه صوفیه است که وجود وموجد حقیقتی شخصیه و واحد هستند که تعدد پذیر نیست و یا بایست نظریه تکثر وجود را بپذیریم که در اینصورت تسلیم نظریه‌ای می‌شویم که می‌گوید حقیقت وجود واحد نیست زیرا در غیر اینصورت وجود تکثر نمی‌یابد بخاطر اینکه تکثر در عدمیات امکان ندارد بنابر اعتراف مخالفان. بنا به بیان فوق بطلان نظریه دارا بودن مراتب متعدده برای وجود روشن گردید.

۶) پاسخ سؤال پنجم:

نظریه فیض الهی عبارت است از اینکه وجود بمانند سیل آبی است که از ازل تا به ابد در حال سیلان وسریان است و موجودات وپدیده‌ها چون ظروفی هستند که به قدر قابلیت واندازه خود ونه بیشتر از آن در خود جای می‌دهند. این نظریه دلالت دارد که هرچه در عالم وجود است برای شئ ذاتی است. بنابر این خداوند

سبحان –مطابق نظریه فیض الهی– بخشنده وجود است. اما اینکه ذات الهی خود نیز به صفات وخصوصیات مورد نظر متصف باشد، امر لازمی است.

وحاصل از این نظریه جبر است مثلاً چرا آن شیئ انسان شد وآن شجر شد؟ وچرا آن شیئ در این زمان حاصل شده نه قبلاً ونه بعداً؟ وچرا آتش گرم شده؟ همه اینها بر حسب این نظریه یك امر ذاتی هستند. وکیف کان این نظریه قائم بر قول بر اصالت الوجود وسنخیت بین علت ومعلول است که بطلان سنخیت را دانستی ، وبطلان قول به اصالت الوجود خواهد آمد وآنچه گذشت در بطلان این نظریه کافی است.

۷) آیا جهان مظهر ونمود وجود حق تعالی است؟

۸) وآیا خداوند جلّ‌وعلا با این وجود (هستی) به ظهور رسیده است؟ سپس آسمان وزمین وانسان و فرشته وغیره گشته است؟

۹) وآیا جهان سایه حق تعالی است؟

اما تعبیر به اینکه جهان مظهر ونمود وجود حق تعالی است، که این تعبیر یا بر مبنای استعمال حقیقی است ویا بر مبنای استعمال مجازی است. اگر بنابر مجازیت باشد بدین معنا است که معلول بر علت خود رهنما است ودر این تعبیر اشکالی نیست مانند دود که علامت ونشانه‌ای بر وجود آتش است ونمود وجود آتش می‌باشد، زیرا اثر نشانه مؤثر است. چنین تعبیری در لحاظ عرف ولغت خوب است. اما این چنین تعبیری اگر بنابر حقیقت باشد: بدین معنا که خداوند سبحان به شکل

انسان، آسمان، زمین وفرشته و.... ظهور نموده است ویا اینکه جهان نسبت به ذات حق، چون سایه نسبت به شخص می‌باشد ومی‌دانیم که سایه به صاحبش بسته است وتابع اوست و وجود حقیقی فقط برای صاحب سایه می‌باشد ونه سایه. بنابراین ناچاراً باید در درستی دو مطلب اندیشه نمائیم، البته هر دو تعبیر در سخنان فلاسفه آمده است. فلاسفه گاهی گفته‌اند، علت حقیقت ومعلول مجاز است وعلت ومعلولی نیست بلکه خداوند سبحان در حال بسط آسمان وزمین و... می‌شود. یا اینکه تعبیر آورده‌اند به حالت فتق ورتق که حالت ظهور بر شکل انسان ودرخت وگاو را حالت فتق وضد آن را حالت رتق نامند. وگاهی هم گفته‌اند: وجود جهان، وجود تعلقی ورابطی است ووجود را به مستقل ورابط تقسیم نموده‌اند. پس همانگونه که وجود نسبت واقع بین دو طرف قضیه وجودی نداردمگر به دو طرف یعنی موضوع ومحمول، وجود معلول نیز اینگونه است زیرا وجود معلول قائم به وجود علت است ومعلول وجود حقیقتی ندارد مانند سایه نسبت به شخص.

اقول: درباره تعبیر اول که می‌گوید خداوند به سبب این مخلوقات وپدیده‌ها ظهور وتجلی حقیقی یافته است می گوئیم: آیا خداوند تعالی بوجود خود ظهور یافته یا بغیر وجود خود؟ اگر بغیر وجود خود ظهور یافته است می‌پرسم که آیا خداوند تعالی بوجودی غیر از وجود خود یافته است یا به عدم؟

اما اینکه اگر خداوند به وجودی غیر از وجود خود ظهور یافته است مستلزم وجود موجودی غیر از خداوند عزوجل است که خداوند از آن استمداد جسته است

ومحتاج غیر خودی می‌باشد وبه تعبیر فلاسفه تعدد قدیم وخروج واجب از واجب وغنی بودن از غیر خود لازم می‌آید که این همه باطل است وتوضیح بطلان آن از مصنف(ره) خواهد آمد.

واما اینکه اگر خداوند به عدم ظهور یافته است پاسخ این است که عدم چیزی نیست تا اینکه خداوند به آن ظهور یابد بعلاوه اینکه انقلاب عدم به وجود محال است. بنابراین هر دو فرض فوق غیر صحیح می‌باشند زیرا خداوند جلّ‌وعلا متغیر ومتعّلق حوادث می‌گردد واین باطل است که توضیح بطلان آن از مصنف(ره) خواهد آمد. واما این تعبیر که خداوند متعال بوجودش ظهور یافته ونه بوجودی غیر خود ونه با عدم معنایش این است که هرچه در عالم وجود هست وجود ذات الهی است که لازمه این بیان همانا که جمیع پدیده‌ها، خداوند باشند که در این صورت چیزی نباید باشد مگر ذات الهی ودر عالم هستی هیچ جنبنده‌ای جز او نباشد بنابر تعبیر مؤلف اسفار اربعه[11]، بطلان این تعبیر معلوم است چنانچه گذشت، وبا این توضیح پاسخ پرسش هفتم وهشتم روشن می‌شود.

اما معنای دوم یعنی جهان، سایه خدا است بنابر نظریه وجود رابط که آنرا به وجودی عین تعلق وربط تفسیر کرده‌اند، البته از تفسیر استفاده نمی‌شود که چنین وجود رابطی ثابت وموجود باشد للغیر بلکه وجود رابطی فقط ثبوت شئ برای شئ

---

[11] عارف وصوفی چه می‌گویند ص۱۱۸ چاپ بنیادبعثت از اسفار ملاصدرا نقل کرده استنقل کرده ص۱۸۴ج۱.

دیگر وصرفاً متعلق نمودن شئ به شئ دیگر است نه ثبوت نفس موجود. بنابراین وجود رابط برای غیر خود ثبوت نمی‌یابد آنچه که برای غیر او ثابت است همان شئ است که ثبوت به آن اضافه شده است ونه خود ثبوت.[12]

فلاسفه گفته‌اند اگر ثبوت شئ که معنای وجود رابط است لازم می‌آید که به آن گفته شود که او برای غیر خود ثابت است همین محتاج ربط دیگری برای خود وغیر باشد، واین کلام را ادامه می‌دهیم تا ربط دیگر وهمین رابط نیز احتیاج دارد که برای غیر خود ثابت گردد که خود به ربط سوم محتاج است و.... تا به نهایت (که تسلسل می‌یابد که محال است).

ونیز گفته‌اند، ظرفی که در آن وجود رابط تحقق یافته است همان ظرفی استکه وجود دو طرف در آن تحقق یافته است.[13] ونیز این وجودهای رابط، دارای مفهوم مستقل نیستند.[14]

واز جمله وجودهای رابط که به یك طرف اتکا دارد: وجود معلول در قیاس با علت خود است.[15] نشاة وجود فقط متضمن یك وجود مستقل است وآن وجود واجب است وغیر آن روابط ونسب واضافات بشمار می‌آیند.[16] دلیل ما براینکه

[12] الفلسفة الاسلامیه للعلامه المظفر ص۳۷
[13] نهایه الحکمه ۲۹
[14] المصدر السابق ۳۰
[15] نهایه الحکمه ۳۱
[16] المصدر السابق ۳۱

وجودهای رابط معنای پیشین را دارا می‌باشند این است کـه قـضایای خارجیـه بـر موضوعات ومحمولهای خود بر خارج منطبق هستند نظیر، زید ایستاده است، وانسان می‌خندد ونیز مرکبات تقیّدیه از این قضایای خارجیه اخذ می‌شوند نظیر قیام زیـد، وخندیدن انسان، در این قضایا از اطراف آن به موردی بر می‌خوریم که آنرا نـسبت وربط می‌نامیم که در موضوع به تنهایی یا در محمول به تنهایی ویا در بـین موضـوع وغیر محمول ویا دربین محمول وغیر موضوع یافت نمی‌شـود، بنـابراین در بـیرون از موضوع ومحمول موجود هست که دو طرف قضیه جدا نیـست بگونـه‌ای کـه جـزء سومی جدای از موضوع ومحمول باشد.[17]

نتیجه اینکه: همانطور که در قضیه، انسان می‌خندد سه جـزء وجـود دارد کـه عباتند از موضوع ومحمول ونسبت متکی به دو طرف موضـوع ومحمـول، کـه جـزء اخیر دارای وجود مستقلی نمی‌باشد بلکه وجودش وابسته به موضوع ومحمول اسـت مانند زید که معلول ذات اقدس الهی است بلکه وجودش تعلقی ورابطی است وحال آنکه وجود فقط مختص به ذات اقدس است ومعلول مثل زید تنـها نـسبت واضـافه ورابط می‌باشد. اگر رابط در قضایای خارجیه به موضوع ومحمول نیازمند اسـت در روابط علّی ومعلولی، معلول فقط به یك طرف که همان علـت اسـت محتـاج اسـت. ودلیل این مطلب آنستکه وجود نسبت‌ها وروابط در قضایای خارجیـه مـشتمل بـر موضوع ومحمول است. استاد مصباح یزدی از ایـن دلیـل پاسـخ داده‌انـد کـه دلیـل

---

[17] نهایه الحکمه ۲۸

اشکال دارد زیرا ثبوت موضوعها ومحمولها در خارج به تنهائی دلیلی برای ثبوت رابطه محسوب نمی‌شود که نوعی از وجود عینی به شمار می‌آید وحال آنکه رابطه در قضایا اگر بر شئ خارجی دلالت کند، قطعاً اتحاد مصداق موضوع ومحمول رادر پی خواهد داشت واتحاد مصداقی موضوع ومحمول از ثبوت رابطه بین آنها اعم از است. زیرا اتحاد جوهر وعرض یا اتحاد ماده وصورت در خارج مستلزم وجود رابطه بین دو طرف نیست بلکه کافی است که یکی از دوطرف، مرتبه وجودی دیگری باشد یا یکی از دو طرف نسبت به دیگری وجود رابطی باشد، در نتیجه با این بیان نمی‌توان وجود رابط را دراعیان به اثبات رسانید.[۱۸]

ایشان همچنین نوشته‌اند که لازمه این گفتار که معلولها وروابط ونسبتها اضافاتی هستند که دارای ماهیت نیستند این است که هرگونه مجالی را برای بروز ماهیت نفی می‌نماید ونیز می‌گوید شمول این حکم برای وجودها امکانی که نسبت به ذات اقدس الهی روابط محسوب شوند مشکل است به جهت استلزام نفی هر گونه مجالی برای بروز ماهیت[۱۹].

اقول: در بطلان نظریه وجود تعلقی وربطی پاسخ استاد یزدی کافی است ومانیز بر پاسخ ایشان اضافه می‌کنیم که:

---

[۱۸] تعلیقه علی نهایه الحکمه ص۵۸

[۱۹] المصدر السابقص۶۱

اولاً:وجود وربطی در قضایای خارجیه ثابت شود، چه ارتباطی بین ربطی وتعلقی بودن معلول بر علت می‌تواند وجود داشته باشد.

ثانیاً:این قیاس مع الفارق است، زیرا که وجود ربط در قضایای خارجیه در عالم اعتبار است وثبوت معلول برای علت در عالم تکوین و واقع است وبین دو عالم تفاوت وجود دارد زیرا عالم تکوین تابع عقل وعالم اعتبار جعل واعتبار انسان است وعالم اعتبار از گستره بیشتری نسبت به عالم تکوین وواقع برخوردار است.

ثالثاً:رابطه در قضایای خارجیه قائم به دو طرف خود یعنی موضوع ومحمول است بنابراین چگونه معلول می‌تواند به یکطرف یعنی علت اتکا نماید؟ دلیل بر ادعا چیست؟

رابعاً:وجود رابط دارای مفهوم مستقلی نیست ونیز ماهیت ندارد، در حالیکه وجود ممکنات واستقلال آنها به جهت مفهوم از روشنترین بدیهی‌ها است.

خامساً:وجود ربطی بر سنخیت بین علت ومعلول استوار است ووجود معلول پاره‌ای از وجود علت است ودانستید که سنخیت بین پدیده‌ها وذات اقدس الهی باطل است. البته اشکالات دیگری بر وجود رابطی وتعلقی هست که خواهد آمد ونیز در آینده بطلان نظریه سایه بودن جهان نسبت به ذات الهی بیان خواهد شد. وبوسیله این بیانات جواب سؤال نهم نیز فهمیده می‌شود.

۱۰) پاسخ سؤال دهم:

که آیا خداوند پدیده‌ها را از عدم صرف آفرید؟

جواب می‌دهیم که: مطابق نظریه فیض الهی واضافه اشراقی: این هستی پاره‌ای از ذات اقدس الهی است امّا قبلاً گذشت که نسبت دادن هستی با نظریه اشـراقی یـا فیض الهی به خداوند باطل است ونیز بطلان تساوی خداوند با وجـود یـا اینکـه از خداوند غیر وجود صادر نمی‌شود گذشت وقبل از این، گذشت که تکثـر موجـودات بداهت دارد. بعلاوه اینکه دلیل عقلی قطعی بر اینکه خداوند غیر از پدیده‌هـا اسـت استوار است ولیس کمثله شئ.

نتیجه اینکه خداوند اشیاء را بعد از آنکه نبودند آفرید وبـه عبـارت دیگـر از عدم آفرید البته چون معنی ندارد که خود، ذات خود را خلق نمـود ونیـز عقـلاً هـم امکان ندارد از ذات خود غیر خود را بیافریند برای این که تبدل وتغـیر در ذات او راه ندارد ونیز گذشت که خداوند محال است که در پدیده‌ها ظهور کند یا آنها سـایه ذات الهی باشند. وخلاصه اینکه خداوند عزوجل غـیر خـود را بعـد از آنکـه عـدم بودند آفرید واو بر هر چیزی توانا است، چنانچه در برهان قاهریـت خواهـد، آمـد بنابراین ایجاد مخلوقات به خداوند تعالی استناد می‌یابد. اما به ایـن معنـا نیـست کـه خداوند ذات خود را به موجودات تغییر داده است یا از ماده در خلق آنها اسـتفاده کرده باشد بلکه مخلوقات را بعد از آنکه نبودند آفرید. از سوی دیگـر انـسان دارای قدرتی است که توسط خداوند تعالی در انسان به ودیعت نهاده شده ومی‌تواند تصویر اشیاء را در ذهن خود بپروراند آورد بلکه هزاران تصویر وصورت را که ندیده باشد را در ذهن خود به تصویر بکشاند یا صداهای آنها را درك کند یا با ابتکار وقـدرت

واستعداد خود صور جدیدی ایجاد نماید بنابراین آیا انسان فقط می‌تواند چنین کارهایی را انجام دهد ولی خداوند متعال که پدید آورندهٔ انسان است توانایی این قابلیت‌ها را نداشته باشد؟!

در اخبار اهل بیت که منطق بر عقل است به همین مطلب تصریح کرده‌اند وچنانچه از امام صادق(ع) است که فرمود:«هر پدیده‌ای را از عدم بوجود نمی‌آورد مگر خداوند، وچیزی را از جوهریت وماهیتش به ماهیت دیگر تبدیل نمی‌سازد مگر خداوند وموجودی را معدوم نمی‌نماید مگر خداوند.

از امام علی(ع) است که فرمود:«الحمدلله الواحد الاحد الصمد المتفرد الذی لامن شیء کان ولامن شیء خلق ماکان، قدرة بَانَ بها من الاشیاء وبانت الاشیاء منه –الی– وکل صانع شیء فمن شیء صنع والله لامن شیء صنع ماخلق»[20] ترجمه: سپاس خدای واحد فرد وبی همتای یکتایی که نه از چیزی بوده است ونه از چیزی پدیده‌ها را آفریده است. قدرتی به توسط آن از اشیاء جدا شد واشیاء از آن مباین شدند.

هر سازنده‌ای از چیزی (اشیاء را) ساخته است مگر خداوند که از هیچ پدیده‌ها را ساخته است.

---

[20] اصول کافی ج۱ ص۱۰۴چاپ المکتبهٔ الاسلامیهٔ ۱۳۸۸ هـ

۱۱) جواب سؤال یازدهم:

وآن سؤال این است که آیا خداوند تعالی از وجود خود بر کنار رفت تا به جای خود مخلوقات را قرار بدهد؟ قبلاً برهان عقلی وقطعی اقامه گردید وانشاءالله خواهد آمد که خداوند عزوجل نظیر ومانندی ندارد ونه حد دارد ونیز ضد ومانند هم ندارد. بنابراین اینکه پدیده‌هایی از وجود او جایگزینش شده‌اند به معنی این است که خداوند ضد دارد ومی‌دانیم که دو ضد بایکدیگر قابل اجتماع نیستند بطوریکه اگر یکی از ضدها آمد حصول ضد دیگر محال است ومی‌دانیم که خداوند ضد ندارد زیرا ضد مانع وجود است وخداوند سبحان در وجودش مانع ندارد تا ضد اوگردد. بیان مطلب این است که به توسط برهان، خداوند سبحان واحد است وحدّی ندارد پس نه دوتا می‌باشد ونه اینکه تعدد پذیر باشد ونیز محال است که مثل ومانندی ومانع در وجود تعالی باشد. پس اضداد موجود در عالم مخلوقات وآثار موجود ارتباطی با ذات الهی پیدا نمی‌کنند ونمی‌توان عالم آثار به عالم مؤثر قیاس نمود واین برهانی است که ‹انشاءالله خواهد› اثر غیر از مؤثر ومحدود کننده غیر از محدود شده است، زیرا مؤثر حقیقی حد ندارد ودر ذات خود دچار مقهوریت نمی‌شود.

بنابراین بعد از آنکه عدم مقهوریت در ذات خداوند ثابت گردید پس مؤثر حقیقی غیر از اثر است که مقهور ومغلوب امر الهی است ودر ذات پدیده‌ها محدودیت موجود است. پس آثار پدیده‌ها جایی پدید می‌آید که تضاد موجود باشد

اما نسبت به مؤثر آثار تضادی با آثار نیست چه او پدید آورنده آنها است وهمه در سیطره قدرت او هستند.

۱۲) جواب سؤال دوازدهم که اگر حقیقت وجود تعدد پذیر گردید آیا بین خالق ومخلوق حدود خواهد بود؟

جواب می‌دهیم که قبلاً گذشت به توسط برهان عقلی وقطعی که خداوند سبحان مثل ونظیر ندارد وشبیه هم ندارد او موجودی است که مانند پدیده‌ها نمی‌باشد. چنانچه امام امیر المؤمنین علیه‌السلام فرمود:«مع کل شیء لابمقارنة وغیر کل شئ لابمزایلة »ترجمه: با همه چیز است اما نه اینکه قرین آن باشد، ومغایر با همه چیز است اما نه اینکه از محل آن خالی وجدا باشد.

بنابراین مکانی او را دربر نمی‌گیرد واز او تهی وخالی نمی‌گردد ودارای حد نیست. ومانع عقلی از وجود غیر ذات الهی که خارج از قدرت اوباشد نیست زیرا ضد ونظیر ومانع وجودی ندارد ونیز ازسنخ وجودی خدا چیزی نیست وسنخیتی بین وجود الهی توانای مؤثر با وجود غیرخود که در واقع اثر ومقهور قدرت است، نیست.

۱۳)پاسخ سؤال سیزدهم

آیا اراده خداوند جلّ‌وعلا ذاتی است؟ پس مراد از اراده تخلف نمی‌نماید؟ یا اینکه اراده خداوند صفتی از صفات افعال اواست ونه از صفات ذاتش، واو فاعل مختار است، همانطور که محقق بهبهانی بدان تصریح نموده است؟

بنظر نگارنده: این مسأله یکی از موارد اختلافی بین فلاسفه ودیگران است، چه فلاسفه معتقدند که اراده الهی عین ذاتش می‌باشد. بنابراین مراد از اراده تفکیك پذیر نخواهد بود ونتیجه این سخن، قدمت عالم[۲۱] به جهت قدمت ذات الهی است.

---

[۲۱] بطلان این شبهه که عالم قدیم است روشن است، چنانچه شیخ اعظم انصاری«قدس‌سره» در ضمن بحث از «قطع» از آن تعبیر به شبهه‌ای در مقابل امر بدیهی نموده‌اند ومی‌نویسد:

«همانطور که از دلیل نقلی قطع حاصل می‌شود مانند قطع حاصل از اجماع همهٔ شرایع بر حدوث زمانی عالم، ممکن نیست که قطعی بر خلاف این موضوع از دلیل عقلی بدست آید، نظیر استحالهٔ تخلف پذیری اثر از مؤثر خود. در صورتیکه چنین خلافی به شکل برهان پدید آید، در واقع شبهه‌ای رویاروی امر بدیهی خواهد بود.»«فرائد الاصول چاپ مکتبه مصطفوی ۱۳۷۴هـ»

در توضیح منظور شیخ انصاری«قدس» می‌توان گفت: در صورت پدید آمدن قطع ویقین از شرایع الهی (که حقانیت آن به توسط دلیل عقلی قطعی ثابت است) در موضوعی، مانند حدوث زمانی عالم که همانا مسبوق بودن عالم به عدم است(در مقابل حدوث ذاتی عالم که همان مسبوق بودن عالم نسبت به غیر است اعم از وجود وعدم، مانند وجود نور بعد از عدمش وبرعکس. وحدوث نسبی واضافی، بدین معنی که حدوث چیزی نسبت به حدوث چیز دیگری متأخر باشد، چون متأخر بودن حدوث فرزند نسبت به پدر خود). بنابراین نمی‌توان قطعی خلاف آنرا از عقل حاصل نمود. زیرا قطع ویقین مستفاد از دلیل وبرهان بر مطابق بودن شرایع الهی بر واقع است وتناقض با عقل ندارد.

با این بیان، احتمال ندارد وجود حکم عقلی بر خلاف داده‌های شرایع الهی باشد. این توضیح را می‌توان در شرح کلام شیخ انصاری که فرمود: «لایجوز» بیان نمود.

آنچه که به عنوان دلیل آورده شده است در واقع نوعی مغالطه است که شکل وصورت برهان دارد وحال آنکه برهان نیست مانند این برهان شکلی که عالم اثر قدیم است واثر قدیم،

فلاسفه متاخر معنای اراده، محبت تفسیر نموده‌اند وبه عبارت دیگـر ارادة الهــی یعنی محبت او نسبت به شئ است؟!

یلاحظ علیه:

قدیم است. این برهان شکلی در حقیقت مغالطـه اسـت، زیـرا کـه برهـانی کـاذب اسـت چـه شبهه‌ای در مقابل بدیهی است.

روشن است که شبهه در مقابل امر بدیهی فاقد ارزش است تا پاسخی بدان داده شود. از سوی دیگر روایات متواتره‌ای در ارتباط با حدوث عالم وجود دارد که می‌توان بـه روایـت «ابـو اسحاق لیثی» از امام محمد باقرعلیه‌السلام اشاره نمود که فرمود: ان الله تبارك وتعالى لم يزل عالماً قديماً خلق الاشياء لامن شيء ومن زعم ان الله عزوجل خلق الاشياء من شيء فقد كفر لانه لوكان ذلك الشيء الذي خلق منه الاشياء قديماً معه في ازليته وهويته كان ذلك ازلياً بل خلق الله عزوجل الاشياء كلها لامن شيئ

ترجمه: خداوند «تبارک وتعالی» دانا و قدیم بوده است، پدیده‌هـا را بیافریـد امـا نـه از چیزی، وکسیکه گمان کند که خداوند«عزوجل» پدیده‌ها را از چیزی آفریده است، دچار کفـر گریده است، زیرا اگر آن چیزی که پدیده‌ها از آن بوجود آمـده‌انـد، همـراه خداونـد در ازلیـت وماهیتش قدیم بوده است، لازم می‌آید که آن شئ نیز ازلی باشد، بلکه خداوند همهٔ پدیـده‌هـا را از چیزی نیافریده است «علل ص۶۰۷ مکتبه داوری ۱۳۸۵هـ».

و از جمله روایات امام رضاعلیه‌السلام که فرمود: اما الواحد فلم يزل واحداً كائناً لاشيء معه بلاحدود ولااعراض ولا يزال كذلك ثم خلق خلقاً مبدعا مختلفاً باعراض وحدود مختلفة

ترجمه: واحد یعنی خداوند متعال همیشه واحد بوده اسـت، چیـزی بهمـراهش نبـوده است، بدون حدود واعراض(بلکه) همیشه اینگونه بوده است، پس به ابداع خود خلقی را آفریـد که دراعراض (صفات) وحدود متفاوت هستند.(العیون ج۱ ص۱۶۹ والتوحید ص۴۳۰)

خداوند«متعال» مرید است، بعلاوه از آنجا که مختار است بنـابراین اراده‌اش از اختیار او منفك نیست، پس اینکه اراده عین ذات وقدمت داشته باشد، امتناع نـدارد، البته متعلق اراده یعنی«مراد» در زمان خاصی پدید می‌آید. بنابراین عین ذات بـودن اراده منافاتی با متعلق شدن اراده به مراد در اینکه از حیث زمان از اراده منفك است ندارد. ذات الهی بنابر آنچه که قبلاً از دلیل عقلی قطعی گذشت قاهر است نه مقهـور ومغلوب.

اما عدم تفکیك زمانی ووجودی مراد از اراده، باطل است چون مستلزم حذف اختیار از ذات مقدس الهی است واین سخن عقلاً باطل است وآیا صحیح اسـت کـه ما دارای اختیار باشیم«ولی» خداونـد متعـال مالـك قـدرت اختیـار نمـی‌باشـد در صورتیکه انسان هرچه قدرت ومالکیت دارد از خداوند متعال به او داده شده است

نتیجه اینکه خواه معتقد باشیم که اراده از صفات ذات باشد یا از صفات افعال، چنین اعتقادی مستلزم صدور پدیده‌ها از خداوند متعال به توسط ایجاب(یعنی اجبـار نه بالاختیار) نخواهد گردید بدین لحاظ علماء، ارادة الهی را به صفت علـم برگـشت داده‌اند وگفته‌اند:«ارادة او برای افعال ذاتش عبارت است از علـم ایجـاب کننـده‌اش برای وجود فعلی در وقتی به علت دارا شدن مصلحتی کـه انگیـزش را در ایجـاد آن فعل در آن وقت ونه در وقت دیگر اقتضاء می‌کند.»[22] ایـن از یکطـرف واز طـرف

---

[22] حق الیقین، سید عبدا... شبر، ص۳۰، انتشارات اعلمی، برخی از محققان (میزان المطالـب ص۲۹۳) اشکال نموده‌اند که برگشت دادن اراده به صفت علم، صرف اصطلاحی است که دلیل عقلی یا نقلی بر آن نیست.

دیگر فاعل ایجاب کننده را مرید نمی‌نامند زیرا چنین فاعلی مجبور ومقهور بر صادر نمودن فعلی از خود است.[۲۳]

بنظر نگارنده: این نظر صحیح است وروایات بسیاری آنرا تایید نموده‌است، از امام صادق علیه‌السلام است که فرمود: **خلق الله المشیة بنفسها ثم خلق الاشیاء بالمشیة ترجمه:** خداوند مشیّت (اراده) به خود آفرید وسپس پدیده‌ها را به توسط مشیّت آفرید(کافی ج۱ ص۸۵) واز او(ع) است که فرمود: **قال المشیة محدثة ترجمه:**«مشیّت حادث است» (التوحید صدوق ص۳۳۶) وفرمود:**ترجمه: خلق الله المشیة قبل الاشیاء ثم خلق الاشیاء بالمشیة** خداوند مشیّت را پیش از اشیاء بیافرید وسپس اشیاء را با مشیّت پدید آورد.(توحید ص۳۳۹) وروایات دیگر.
البته وجود این اصطلاح مشکلی ایجاد نمی‌کند چنانچه می‌توان از روایاتی چون روایت «عاصم بن حمید» از امام صادق(ع) فهمید که به او عرض کرد: **قال قلت له لم یزل الله تعالی مریداً؟ قال(ع) ان المرید لایکون الاّ المراد معه بل لم یزل عالماً قادراً ثم اراد ترجمه:** آیا خداوند همیشه مرید بوده است؟
فرمود: مریدی نیست مگر آنکه مراد با اوست، بلکه او عالم قادر است وسپس اراده فرمود.وروایت دیگر امام(ع) فرمود: **فبعلمه کانت المشیة ترجمه:** به سبب علمش مشیّت پدید آمده. (کافی ج۱ص۱۱۵).
[۲۳] آیت ا... مروج جزائری«قدس‌سره» بین فاعل به بالاجبار وفاعل بالاختیار تفاوت نهاده‌اند واولی را فاعل به علت نام نهاده‌اند ودر بخشی از کلام ایشان است که: «زیرا او علت کائنات نیست بلکه موجد آنها به اراده واختیار است وسنخیتی بین واجب وجود ندارد تا اینکه وجود ممکن از مراتب وجودی ذات الهی باشد.» **اقول:** اختلاف در اصطلاح ضرری نمی‌رساند حال که منظور روشن است.

اما نسبت دادن اراده به معنای ضمیر و آنچه که انسان بر آن تصمیم وعزم می‌گیرد، به خداوند «جل‌وعلا» محال است زیرا لازم می‌آید که خداوند مجرای حوادث گردد وهر چه که مجرا ومحل حوادث واقع شود، حادث است، چنانچه در آینده برهان آن را نویسنده «قدس‌سره» مطرح خواهند ساخت.

ونیز تفسیر اراده به معنای محبت نیز امر باطلی است. اگر چه محبت ودوستی از صفات نفسانی است ولی؛

اولاً: بین اراده ومحبت در لغت وعرف ترادفی وجود ندارد.

ثانیاً: تفسیر اراده بمعنای محبت به این بر می‌گردد که اراده از صفات نفسانی می‌باشد، و آنچه که به معنای ضمیر است، وخداوند«جل‌وعلا» در ذاتش ترکب نیست تا اینکه دارای صفات نفسانی باشد ونیز دارای تعدد صفات نیست و او از صفات بشری وپدیده‌ها چون دارا بودن ضمیر پاك ومنزه است.

نتیجه اینکه اگر مابه اراده را ازجهت ذات وماهیت توجه نمائیم، خواهیم فهمید که آن به صفت علم برگشت دارد وآن در واقع علم خاص وویژه‌ای است نه علم مطلق. ونیز اگر به اراده از جهت «مراد» توجه نماییم، خواهیم فهمید که عبارت است از ایجاد وپدید آوردن مراد که از صفات افعالی خداوند است چون خالقیت، رازقیت.

ائمه معصومین(ع) این مسائل را روشن ساخته ودر حدیث صحیح«صفوان» است که به امام رضا(ع) عرضه داشت: مرا از ارادهٔ الهی وارادهٔ مخلوقات آگاه سازد؟

فرمود: الارادة من الخلق الضمير وما يبدوهم بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لاغير .

ترجمه: ارادة مخلوقات به معنى ضمير است وآنچه كه براى آنان بعد از انجام آشكار مى‌گردد وارادة الهى يعنى بوجود آوردن است ونه چيز ديگر.[۲۴]

۱۴) پاسخ سؤال چهاردهم

آيا جز واحد چيزى جز او صادر نمى‌شود؟

كه آيت الله العظمى بهبهانى (قدس‌سره) به آن جواب داده‌اند وگفته‌اند كه اين قاعده ‹ازواحد چيزى جزواحد صادر نمى‌شود› مبتنى بر مسأله سنخيت بين علت ومعلول است كه آن به سه وجه باطل است:

وجه اول: اين مسئله بر فرض كه صحت داشته باشد، اختصاص به علل مضطره دارد، ودر فاعل مختار جارى نيست، زيرا بديهى است كه لازم نيست ميان فاعل مختار وفعل او تناسب باشد، چون جايز است كه افعال مختار صادر شود، وآنچه بر فاعل مختار لازم مى‌باشد اين است كه براى او فعل مقدر باشد.

---

[۲٤] اصول كافى ج۱ص۸۵

علی هذا می‌گوییم خداوند متعال فاعل مختار است، وتناسب بین فعـل وفاعـل هم لازم نیست، بلکه در این مورد تناسب ممتنع است، زیـرا خداونـد شـبیه ونظـیر ندارد، اگربین فعل وفاعل تناسب وجود داشته باشد، مستلزم شـبیه ونظـیر خواهـد بود.

وجه دوم: وحدت ویگانگی خداوند متعال از قبیل وحـدت ممکنـات نیـست، زیرا وحدت خداوند متعال به معنی عدم تشبیه ونظـیر اسـت، ومعقـول نیـست کـه «ممکن» چنین وحدتی داشته باشد، بنابراین، بین وحـدت واجـب ووحـدت ممکـن، تناسبی وجود ندارد.

وجه سوم: ممکنات دارای وحدت حقیقیه نیستند، زیرا بدیهی است که هرممکنی زوج ترکیبی است، وهر زوج ترکیبی «ممکن» است، یعنی موجود خارجی مرکـب از وجود وماهیت است، چون اگر فقط وجود داشته باشد، نسبت به سـایر موجـودات امتیازی ندارد، وامتیاز هر موجودی از موجودات دیگر، دلیـل اسـت کـه از وجـود وماهیت ترکیب شده است. انتهی کلامه الشریف[۲۵].

اقول: ممکن است برخی توهم نمایند که قاعدهٔ «فاقد الشئ لایعطیه» بر ثبـوت سنخیت بین علت ومعلول دلالت نماید، زیرا محال است موجـودی بـه شـئ، چیـزی بدهد که فاقد آن باشد. بنابراین معطی باید واجد آنچه می‌دهد باشد تا اعطا امکـان داشته باشد.

---

[۲۵] شرح حال وافکار وآثار آیت الله بهبهانی علی دوانی چاپ دوم ص۲۴۹و۲۵۰

بنظر نگارنده: مقصود از این قاعده، معنای فوق نیست بلکه منظـور اینـستکه؛ صدور ممکن بدون علت محال است ودیگر آنکه وجود پدیده‌ها باید استناد به علـتی داشته باشد ودر غیر اینصورت باید وجود پدیده‌ها مستند به علم میشود واین محـال است.

اما چگونگی صدور ممکن، بدینگونه که پاره‌ای از وجود علت باشد یا مباین با علت خود، کلامی است که نمی‌توان آنرا در «قاعده فاقد الشئ» گنجاند. بلکـه آنـرا باید در دلیل وبرهانی دیگر جستجو نمود. ومی‌دانیم که دلیـل وبرهـان بـر ایـن امـر استوار است که خداوند تعالی نه دارای حد است ونه ترکب پذیر ونـه دارای شـبیه، بلکه او فوق گمان وتوصیف است. خداوند برتر از آن است که به وصف آید ومـنزه است از مجانست داشتن با پدیده‌ها. بعلاوه اینکه لازمه این توهم (یعنی اینکـه علـت واجد ذات معلول باشد، زیرا فاقد شئ معطی آن نمی‌توان باشد) محال است،

توضیح مطلب : علت واجد ذات معلول«مطابق فرض» یا معلول از علت خود منفصل وجدا است یا چنین نیست. در صورتیکه معلول از علت خود منفصل باشـد، مستلزم محدود شدن ذات است به آنچه خارج از معلول می‌شـود وچنانچـه انفـصال معلول از علت خود پیش نیاید، مستلزم تبدیل وتغـییر وظهـور ذات بـه پدیـده‌هـا می‌گردد. بنابراین بطلان هر دو لازم روشن می‌شود ولازم می‌آید ذات واحـد الهـی دارای مراتب عالی ودانی باشد وحال آنکه این مراتـب وجـودی وراء ذات نیـستند واین سخن عین نظریه وحدت موجود واینکه موجود یك شخصی واحد است وایـن

نظریه‌ای است که وجدان آنرا تکذیب می‌نماید زیرا تکثر پدیده‌ها ووحدت امری بدیهی است (وهمین مطلب را علامه طباطبائی تایی نموده است، مراجعه فرمایید)

با این توضیح کلام نویسنده«قدس‌سره» که فرمود: فاعلیت خداوند متعال به ابداع واراده واختیار است، روشن می‌شود وسایر نظریات باطل می‌گردد که عبارتند:

۱) فاعلیت خداوند متعال به قصد است، بمعنای اینکه: «او دارای علم واراده است وعلمش تفصیلی به فعل خود پیش از فعل با یك انگیزه (دایمی) زاید بر ذات او می‌باشد مانند انسان در افعال اختیاری خود وواجب الوجود نزد اکثر متکلمین»[۲۶]. این نظریه‌ای است که معتزله واشاعره در پیش روی خود گرفتند با این تفاوت که اشاعره معتقد شدند، خداوند«جل‌وعلا» در افعال خود غایتی ندارد واین افعال با اغراض وهدفها قابل تعلیل نیستند[۲۷].

اقول: نظریة اشاعره بودن بیهودگی وعبث در کارها وافعال الهی قابل خدشه است واین دلیل بدیهی عقلی که خود داوری برای منزه ذات الهی از هر امری زشت وقبح، باطل است. خداوند سبحان فرمود: وما خلقنا السموات والارض وما بینهما لاعبین ما خلقناهما الاّ بالحق ولکن اکثرهم لایعلمون[۳]

[۲۶] نهایه الحکمه ۱۷۳

[۲۷] میزان المطالب میرزا جواد تهرانی ص۱۸۴ چاپ چهارم نشر مؤسسه در راه حق

[۳] الدخان ۳۸و۳۹

ترجمه: ما آسمانها وزمین وآنچه را که در میان این دو است به بازی (وبی هدفی) نیافریدیم، ما آن دو را جز بحق نیافریدیم ولی بیشتر آنان نمی‌دانند.

«ونیز فرمودند »افحسبتم انما خلقناکم عبثاً وانکم الینا لاترجعون[4] **ترجمه:** آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریدیم وبسوی ما باز نمی‌گردید.

«ونیز فرمودند »ولایزالون مختلفین الاّ من رحم ربك ولذلك خلقهم[5] **ترجمه:** واگر پروردگارت می‌خواست همه مردم را یك امت (بدون هیچ گونه اختلاف) قرار می‌داد ولی آنها همواره مختلفند مگر کسی که پروردگارت رحم کند وبرای همین آنها را آفرید.

از سوی دیگر لازمة کلام معتزله اینستکه خداوند«جل‌وعلا» در ذات خود ناقص و نیازمند غیر خود گردد واین باطل است.

۲) فاعلیت خداوند متعال به عنایت باشد ومنظور اینستکه «او وجودی است که دارای علم سابق نسبت به فعل زائد بر ذات خود مانند انسانی بر روی تنة درخت مرتفعی که به صرف توهم سقوط، بر روی زمین سقوط می‌نماید مانند واجب الوجود در پدید آوردن اشیاء در نزد مشائیون[28]». توضیح اینکه نقش بستن صورتهای پدیده‌ها در ربوبیت منشاء صدور فعل

---

[4] المؤمنون ۱۱۵

[5] هود ۱۱۸و۱۱۹

[28] نهایه الحکمه ۱۷۳

از اوست وبه عبارت دیگر علمش به فعلی تعلق گرفته است که نظام خیر می‌باشد ومبدائی برای صدور فعل، زیرا جود ولطف او امتناع دارد که چیزی را خیر بداند وانجام ندهد.

اقول: این مطلب قابل ایراد است، بعلاوه اینکه قبلاً گذشت لازمة این نظریة، عارض شدن اعراض برذات مقدس الهی است واز سوی دیگر موجب جهل ذات الهی در مرتبه ذات نسبت به آنها است.

۳) فاعلیت خداوند متعال به «رضا» باشد. ومنظور آنستکه: «او دارای اراده برای انجام فعلی باشد که از روی علم تفصیلی نسبت به فعل خود که خود(علم) فعل او است بطوریکه پیش از این فعل، چیزی جز علم اجمالی به فعل به توسط علمش به ذات خود که در برگیرندة علم اجمالی به معلول خود است مانند انسان که صورتهای خیالی را تصور می‌نماید وعلمش به آنها تفصیلی است چون همان صورتها، وپیش از آن نسبت به آنها علم اجمالی دارد به جهت علمی که به ذات خود دارد، مانند فاعلیت واجب الوجود برای پدیده‌ها در نزد اشراقیون»[۲۹].

توضیح اینکه: عشق ومحبت ورضای او به ذاتش مستلزم محبت ورضای او به آنچه ذاتش اقتضاء دارد می‌باشد. بنابراین به تبع ارادة ذاتی خود خواستار فعل است.

---

[۲۹] نهایه الحکمه۱۷۳

مطلب فوق قابل ایراد است، بعلاوه پیش از این گذشت که لازمه این قول نفی علم تفصیلی از ذات الهی نسبت بـه مخلوقـات اسـت پـیش از آنکـه آنهـا را بیافریند، واین باطل است.

۴) فاعلیت خداوند تعالی بـه تجلـی باشـد. علامـه طباطبـائی در تفـسیر آن می‌فرماید: «یعنی فعل را انجام می‌دهد ونسبت به آن علم تفصیلی دارد که عین علم اجمالی به ذات خود است... مانند واجب الوجود بنابر آنچه کـه خواهد آمد که خداوند متعال دارای علم اجمالی نسبت به پدیده‌ها است در عین کشف تفصیلی است»[30] واینرا تجلی نامیده اسـت. وگفتـه‌انـد: چـون افعال خداوند برای ذاتش وصفاتش ظهور وتجلی دارند وصـفات او عـین ذات او است[31].

روشن است که این نظریه بنابر سنخیت ووحدت وجود وموجود استوار اسـت وپیش از این بطلان آن گذشت. خداوند متعال به ذات خود در حقیقـت قـادر است بر اینکه هر چیزی را بیافریند وفاعلیت او مانند فاعلیت دیگر موجودات نیست، چه مثلی برای او نیست ودر صـورتیکه ذات مقدسـش چـنین نباشـد لازمش ورود نقص ومحدودیت بر اواسـت. ونیـز فاعلیـت او چـون سـیل در

---

[30] نهایه الحکمه۱۷۳

[31] میزان المطالب۲۱۰

ترشح وتنزل نیست بلکه به شکل ابداع است اما نه از چیزی. بنابراین پدید آوردن اشیاء کثیره از او امتناع ندارد.

روشن است که خداوند تعالی بر ابداع حقایق وپدیده‌ها تواناتر وعظیم تر وکامل تر از موجودی باشد که فاعلیت وقادریت آن عین فیاضیت ذات او باشد.

این نحو از فاعلیت همانا از مختصات ذات الهی بشمار می‌آید

در اینجا سخن خود را با حدیثی از امام رضا علیه‌السلام به پایان می‌برم که فرمودند: «الحمدلله فاطر الاشیاء انشاءاً ومبتدعها ابتداعاً بقدرته وحکمته لامن شیء فیبطل الاختراع ولا لعلة فلایصح الابتداع خلق ماشاء کیف شاء متوحداً بذلك لاظهار حکمته وحقیقة ربوبیته لاتضبطه العقول ولا تبلغه الاوهام ......«[1]

ترجمه: سپاس خدای را، که اشیاء را به امر خود پدید آورد واشیاء را به قدرت وحکمت خود ابداع نمود اما نه از چیزی خلق کرده که اختراع مخلوقات را باطل شود ونه از علتی خلق کرده که ابتداع صحیح نشود خلق کرده همانطوری که می‌خواهد ودر این کار بینظیر است برای نشان دادن حکمت او وحقیقت ربوبیت او عقول بشر نمی‌تواند او را درك کند و اوهام به درك او نمی‌رسد.... .

---

[1] اصول الکافی ج ۱ ص۸۱

به همین مقدار از پرسشها وپاسخها اکتفا می‌نمائیم از خداونـد متعـال مـسألت داریم که مؤمنین استفاده کامل برده باشند.انه سمیع مجیب.

ماجد کاظمی

بسم الله الرحمن الرحیم

حمد وسپاس مخصوص خداوندی است که در خودش رهنمون دانش است واز همجنس وشبیه بودن ومشابهت با مخلوقاتش پیراسته است ودرود وسلام بر بهتـرین آفریده‌های او وافضل پیام آوران او محمد(صلی‌الله‌علیه‌وآله) که درود خداونـد بـر او وبرخاندان پاکیزه‌اش که جانشین او برامتّش هستند ونفرین همیشگی بر دشمنان آنهـا باشد تا روز قیامت آنچه در پیش رو داریـد رسـاله‌ای مختـصر[32] در مـورد اثبـات توحید خداوند تعالی وردّ شبهات مادیّین ومخالفین توحید خالص ناب است که آنـرا

---

[9] شایان ذکر است کـه مقـداری از آن در کتـاب الفوائـد العلیـه مرحـوم مـصنف چـاپ شـده است.ازص۱۷۴ تا ص۱۸۰ چاپ دوم ۱۴۰۵هـ ق

به درخواست بعضی از برادران مؤمنم که خداوند آنها وما را به خوشنودی او موفق دارد نوشته‌ام.

پس به یاری خداوند متعال ومشیّت او آغاز می‌کنم. شایسته است در اینجا در شش مرحله بحث شود:

مرحله اول: در اثبات حادث بودن جهان هستی وبطلان قول به ازلی بودن آن.

مرحله دوم: در مورد اینکه جهان را سازنده‌ای ومدبّری باید که ذاتاً واجب باشد.

مرحله سوم: در مورد اینکه صانع متعال باید دارای همه صفات کمال باشد ونقص واحتیاج در او راهی نباشد.

مرحله چهارم: در مورد اینکه صفات خداوند متعال عین ذات هستند واینکه قائل شدن به عرضی بودن آنها مستلزم حدوث واحتیاج خداوند متعال است.

مرحله پنجم: در مورد توحید خداوند متعال واینکه تعّدد در او راهی ندارد.

مرحله ششم: اینکه حقیقت وجود خداوند مشترك با ممکنات نیست و اینکه تفارق مخلوقات و خداوند وممکنات در مرتبه وجود جدا می‌شوند مانند: صفات مشکّك.همانطورکه بعضی صوفیه آنرا توهم کرده‌اند وحقیقت صفات خداوند متعال با صفات مخلوقین اشتراکی ندارد تا جدائی آنها در مرتبه باشد هرچند که این صفات در لفظ وعبارت مشترك هستند.

مرحله اول: در اثبات حادث بودن جهان هستی وبطلان قول به ازلی بودن آن.

اما مرحله اول: که عبارت بود از حادث بودن عالم این مطلب قابل تردید نیست واکثر عقلا[۳۳] آنرا پذیرفته وبوسیله متغیر بودن عالم برآن استدلال کرده وچنین

[۳۳] در این مطلب فلاسفه مخالفت کرده‌اند و قائل به قدیم بودن جهان شده‌اند ومستند آنها سنخیت بین علت ومعلول است واینکه معلول از علت خود تخلف نمی‌کند وبنابراین باید قدمت جهان از قدمت خداوند ×× باشد وبعضی از فلاسفه جهان را یکی از صفات خداوند تعالی قرار داده ویکی از حالات اودانسته‌اند و از این جهت عین ذات است وذات مقدس الهی قدیم است پس جهان هم به قدمت آن ذات قدیم است(شأن خداوند از این بالاتر است) وسنخیت بین خالق ومخلوق را محقق ما بهبهانی رحمه‌الله باطل کرد همانگونه که از طرف او در مقدمه گذشت وهمانطور که دراین کتاب با ارزش خواهی دید وخلاصه آن اینست که سنخیت بر مماثلت ومشابهت متقوم است وخداوند جلّوعلا نه شبیه دارد نه مانندی ونه نظیری ونه حدّی بنابراین سنخیت در حق او محال است ووحدت خداوند تعالی از سنخ وحدت دیگر موجودات نیست پس وحدت موجودات عددی است وقابل تکرار وتکثیر است به خلاف وحدت خداوند تعالی زیرا وحدت اواز باب اعداد نیست پس او دوگانه نمی‌شود بلکه ممکن نیست که دوم داشته باشد پس او نه شبیهی دارد ونه مانندی پس چه تشابهی بین او ودیگر موجودات است بعداز عدم امکان شبیه ونظیر، علاوه بر اینکه هرچه غیر او مرکب است وکسی یافت نمی‌شود که وحدت حقیقی داشته باشد مگر خداوند جل‌وعلا پس چه سنخیتی بین او در حالیکه نه عقلا ونه هماً ونه خارجاً ترکیبی در او نیست وبین دیگر موجودات وجود دارد در حالیکه آنها مرکبند؟ علاوه بر اینکه اگر سنخیت صحیح باشد مورد آن علت موجبه است نه فاعل مختار

گفته‌اند که جهان متغیر است وهر متغیری حادث است اما صغری این قیاس بالبداهه ثابت است، زیرا هر موجودی از موجودات جهان از حالت اول خود خارج می‌شود وتغییر می‌یابد واین تغییر یا حسی است یا تحلیلی که هر کدام بـه دو قـسم تقـسیم می‌شود، بنابراین تغیّر چهار قسم است:

اول: تغییر حسی احوالی، که عبارتست از جدا شدن دو چیز وبه هـم پیوسـتن آنها ونزدیك ودور شدن وکوچك وبزرگ شدن ومانند آن.

دوم: تغییر حسی ترکیبی که شامل اجزاء متماثل وهمانند یا متفاوت می‌شود.

سوم: تغییر ترکیبی تحلیلی به اعتبـار اینکـه هـر موجـودی مرکـب از وجـود وماهیّت است زیرا بدلیلی که همه موجـودات در وجـود مـشترك هـستند، واز ایـن جهت با هم مشترکند و این امر بدیهی است که با هم فرق ندارند وتقـسیم آنهـا بـه انواع گوناگون به اعتبار اشتمال این موجودات بر ماهیات وحقائق گونـاگون اسـت همانطوری که مشهور است که هر ممکنی یك زوج ترکیبی اسـت وهـر زوج تـرکیبی

وخداوند جلّوعلا هرچه را بخواهد انجام می‌دهـد وهـر گـاه چیـزی را اراده کنـد تنهـا بـه آن می‌گوید: (کن فیکون) موجود باش آن نیز بی درنگ موجود می‌شود

اقول: علاوه بر آنچه محقق بهبهانی رحمه‌الله ذکر کرداند، که ذات مقدس الهی را نمی‌شود به علتهای طبیعی تشبیه کرد وعلتهایی که مجعول ومخلوق هستند ومالک مستقل نیستند مگـر آنچه به آنها تملیک شده است اما اینکه جهان یکی از صفات اوست وسایه اوست پس کلام در باطل بودن آن در مقدمه گذشت وخلاصه اینکه آنچه ذکر کرده‌اند در اینکه جهان قدیم اسـت استدلال باطلی است ودلیل بر خلاف آن موجود است همانگونه که محقق بهبهـانی رحمـه‌الله آنرا در این صفحات تحریر فرمودند.

ممکن است بنابراین وجود وماهیت هر چند که در خارج متعددنـد وتمـایزی از هـم ندارند ولی در مرحله تحلیل عقلی دو امر متغایر هستند واثر ایـن دو از نظـر اتحـاد واختلاف در خارج ظاهر می‌شود.

چهارم: تغییر ترکیبی تحلیلی به اعتبار اینکه هر حقیقت نوعیه مرکب از جـنس وفصل است زیرا اگر حقائق نوعیه امور متقابل وبسیط بودنـد نـسبت هـر نـوع بـه نوعی مانند نسبت آن نوع با نوع دیگر می‌بود ونسبت بعضی از این نوع بـه بعـضی دیگر نزدیکتر از نسبت با دیگر انواع نمی‌شد بلکه همه مساوی بودنـد ماننـد نـسبت انسان به اسب مثلاً نزدیکتر است از نسبت انسان به درخت ونسبت انسان به درخت نزدیکتر است از نسبت او به سنگ واختلاف این نسبتها در دوری و نزدیکی کـشف می‌کند که حقیقت نوعیه مرکب است از جنس وفصل که به اعتبار شامل بودنش بـر فصلهای گوناگون ومتقابل فصول از یکدیگر متمایز مـی‌شـوند وبـه اعتبـار اینکـه حقایق نوعیه مشتمل بر جنس قریب یا بعید هستند نسبت انواع به یکدیگر از لحاظ قرب وبعد تفاوت می‌کند.

اما ثبوت کبری[۳۴] این قیاس(کل متغیر حادث) به جهت اینکه از قضایای اولیه است.

---

[۳۴] کبری اینست: هر متغیری حادث است **اقول:** حکم عقلی یا بدیهی است یا نظری اولی احتیاج به برهان ندارد بلکه هر انسان عاقلی آنرا درک می‌کند وبـه آن اعتـراف مـی‌کنـد ودومی که از آن به برهانی تعبیر می‌کنیم احتیاج به برهان واسـتدلال کـردن بـرایش بوسـیله بدیهیات برای رسیدن به نتیجه دارد ومصنف رحمه‌الله بر کبری برهان اقامـه کـرده بـه اینکـه

توضیح مطلب: تغیر یك چیز از حالی به حالی، خـواه تغیّـر بالفعـل باشـد یـا بالقوه. همانطور که دلالت بر قدیم نبودن حال بدلیل زوال وتغیّر همچنین دلالـت بـر قدیم نبودن ذی الحال می‌کند زیرا موجودی که متصف به حالات متفاوت با یکدیگر

تغیر همان طور که دلالت بر حدوث حال می‌کند «وآن واضح است همانطور که حالت بیماری بوجود می‌اید وقبلاً نبوده است» همچنین دلالت می‌کند بر حـدوث ذی الحـال یعنـی متغیـر چون وجودی جدای از احوالش وجود ندارد مانند انسان زیرا او وجودی جدای از احـوال خـود نیست وآن احوال عبارتند از حرکت وسکون واجتماع وافتراق وصحت وبیماری وغیر اینها وجدا نبودن متغیر از احوالش نیز امر بدیهی است بنابراین اگر فرض کردیم که انسان (متغیر) قـدیم بوده محال است که متغیر باشد ودلیل بر محال بودن تغیر آن اینست که اگر تغیر در او امکان داشت در حالیکه او قدیم است وتغیر حادث، در آن هنگام لازم می‌آمـد کـه قـدیم متقـوم بـه حادث باشد به عبارت دیگر قدیم در وجودش محتاج به حادث باشد ومعنای آن احتیاج وجود به عدم است وباطل بودن این از اولین بدیهیات است پس هنگامی که این باطل شد می‌فهمیم که تغیر حال بر او محال است زیرا هر آنچه که حالش تغییر می‌کند قدیم نیست ومـدّعی هـم همین بود. مصنف فرمود تغیر یک چیز از حالی به حالی دلالت می‌کند که متغیر حادث اسـت خواه تغیر در حال باشد یا تغیر در حال نباشد بلکه قابل تغیر باشد ودلیل آن اینست که قدیم مطلقا احتیاج به حادث ندارد پس محض احتیاج هر چند که به فعلیـت نرسـیده کافیـست در قدیم نبودن او است وبه این نتیجه می‌رسیم که: هر چـه محـل حـوادث باشـد حـادث اسـت سپس سخن مصنف که گفت:«بل من الضروریات» به اعتبار اینست که عقلاء در حکم به اینکه متغیر حادث است تردید نمی‌کنند و علتش اینست که عقل حکم می‌کند به اینکه تغیر یکـی از آثار حدوث است همانا مقترن شدن یک چیز به چیزی دلیل مقهوریت آن چیز است ودلیل بر اینست که مؤثری در آن اثر کرده وخلاصه اینکه تغیر دلیل بر حدوث اسـت وحـضرت رضـا علیه‌السلام ما را به این حکم عقلی در خطبه شان در مجلس مأمون ارشاد فرمودند در آنجا که فرمود: شهادت هر مخلوقی به اینکه خالقی دارد که نه صفت است ونه موصـوف وشـهادت هـر صفتی وموصوفی به اقتران وشهادت اقتران به حدوث ...».

می‌شود وجودی ندارد مگر در یکی از این حالات ومحال است که وجود داشته باشد در حالی که عاری از این همه حالات باشد زیرا تشخّص او متوقف بر اتصافش به یکی از این حالات است وشئ تا تشخص پیدا نکند پدیدارنمی‌شود همانطور که تا پدیدار نشود تشخص پیدا نمی‌کند واگر فرضی بر قدیم بودنش شود تغییر کردن حالش ممتنع می‌شود وگرنه لازم می‌آید که قدیم قوامش به حادث باشد وباطل بودن این مطلب از بدیهّیات اولیه است، وهمچنین در مرکب از اجزاء متماثله یامتفاوت هم امر چنین است که تغیّر هر جزئی از اجزاء به زایل شدن ترکیب بالفعل یا بالقوه کشف می‌کند از حدوث حالش در ترکیب یا افراد، زیرا اگر یکی از این دو حال قدیم بودند محال بود که زائل شوند ومنقلب به حال دیگری گردند وخود جزهم وجودی ندارد مگر در یکی از آن دو حالت(ترکیب یا افراد). بنا براین اگر فرض شود که خود جز قدیم باشد، لازم می‌آید که قدیم قوامش به حادث باشد.

وامر در مرکب تحلیلی در هر دو قسمش[۳۵] واضحتر است زیرا ماهیت فی حد ذاته هیچ جز نیست مگر خودش وهیچ چیز دیگری نیست وهمچنین وجودی که در خارج متحد باآن است تا وقتی که بوسیله ماهیت وسایر مشخصات دیگر تعیّن پیدا نکرده جز یك مفهوم محض چیز دیگری نیست، بنابراین موجود با هر دو جزءش حادث است ودر ذات خود فاقد وجود است وبا این بیان ما روشن می‌شود که

---

[۳۵] وآن دوقسم عبارتند از ترکیب تحلیلی به اعتبار ترکب هر موجودی از وجود وماهیت، وترکیب تحلیلی به اعتبار ترکب هر حقیقت نوعیه از جنس وفصل.

قیاس مذکور به چهار قیاس بر می‌گردد زیرا هر قسمی از تغیّر دلیل مستقلی بر حدوث عالم وقدیم نبودن آن می‌باشد

وهمچنین با بیانی که کردیم روشن می‌شود که بازگشت قیاس به اثبات نتیجه که همان حدوث به سبب تغیر است به علت ملازمه بین حدوث وتغیر وعدم جواز انفکاك یکی از دیگر

ومنشأ علم به کلی بودن کبری از علم به ملازمه‌ای است که ناشی شده از علم به علت بودن یکی از برای دیگری یا از معلول بودن هر دو برای علت واحده. پس اگر حدوسط در قیاس علت برای حکم مذکور باشد پس نتیجه مانند قول توست که بگوئی این مسکر است وهر مسکری حرام است، پس این حرام است بنابراین دلیل لّمی است زیرا بوجود علت استدلال می‌شود بر وجود معلول ولی اگر حدوسط معلول حکم مذکور باشد، مانند مورد بحث ما دلیل انّی می‌شود، زیرا بوجود معلول استدلال می‌شود بر وجود علت. واگر حدوسط یکی از دو معلول یك علت باشد دلیل مرکب از إنّ ولم است وعلم به ملازمه بین حدوسط وحکم متوقف برعلم به نتیجه نیست، نه علم اجمالی ونه تفصیلی، آیا چنین نیست که شما حکم می‌کنید به اینکه هر فقیری مستحق زکات است وشهادت هر عادلی پذیرفته است وهر عالمی واجب الاکرام است، حال آنکه افراد فقراء وعدول وعلماء را نمی‌شناسی چه رسد به اینکه بدانی آنها واجد این احکام هستند.

بنابراین آنچه ابوسعید الخیر[36] پنداشته که حکم به کلی بودن کبری متوقف بـر علم به نتیجه به این دلیل که نتیجه از افراد کبری است اینچنین اسـتدلال بـه کـبری برای اثبات نتیجه مستلزم دور است، این پندار او درنهایـت قباحـت وپـستی اسـت ونیازی به جواب دادن آن نیست به اینکه علم تفصیلی به کـبری متوقـف بـر علـم اجمالی به نتیجه است وعلم تفصیلی به نتیجه متوقف بر علم تفصیلی به کبری اسـت بلکه جایی برای این جواب نیست، زیرا تفصیل از اجمال حاصل نمی‌شود.

بد نیست که مناظره برخی دانشمندان مادی با بعضی علماء اسلام راذکر کنـیم. زیرا خالی از فایده نیست وخلاصه آن این است که: دانشمند مادی گفـت: نظـر مـا این است که جهان دو ریشه واصل قدیمی دارد یکی ذرات است ودیگـری حرکـات آنها وذرات قدیمی یك میلیون سال حرکت کردند تا اینکه جمع شدند ومنسجم گشتند تا اینکه یك توده متراکم از گازها بوجود آمد سپس یـك میلیـون سـال دیگـر ایـن ذرات حرکت کردند تا اینکه چیزی مانند گدازه آهن داغ شده در کـوره از آن جـدا شد وآن سیاره زمین است سپس به سبب حرارت موجود زمـین دانـه‌هـای نباتـات ومعادن فلزات ومواد جانوران وما برای انسان ماده‌ای در سلسله جـانوران گذشـته

---

[36] ابو سعید ابوالخیر یکی از مشایخ معروف صوفیه است وعطار نیشابوری بعضی از حالات او را در کتاب تذکره الاولیاء ذکر کرده است (فارسی ص۷۷۴انتشارات میلاد).

نمی‌بینیم وگمان می‌کنیم که انسان به انتخاب طبیعی از میمون گرفته شده[۳۷] وآن شخص مادی برای هر دوره از مراحل تکاملی انسان میلیونها سال تعیین کرد

عالم موحد در جواب مادی گفت: ذرات وحرکات آنها در قبل از این میلیونها سال بوده‌اند یانه، اگر بوده‌اند همانطور که مقتضای قدیم بودن آنها به ادعای شماست. محدود کردن آنها باطل است زیرا قدیم قابل تحدید نیست واگر در قبل از این میلیونها سال نبوده‌اند همانطور که مقتضای تحدید کردن شما این است– ادعای شما به قدیم بودن آنها باطل است بنابراین قول وادعای شما تناقض دارد. سپس عالم موحد گفت: از ضروریات است که جسم چه کوچك وچه بزرگ شکل خاصی دارد ومحال است که بدون شکل موجود شود بنابراین اگر قدیم باشد محال است که شکلش ازبین برود وتبدیل به جسم سدیمی(گاز متراکم) وخورشید وزمین وغیره شود پس از دست دادن شکلی وبدست آوردن شکل دیگر دلالت بر حدوث آن شی وقدیم نبودن آن می‌کند، پس با این استدلال عالم مادی مغلوب شد.[۳۸]

---

[۳۷] واین نظریه داروین است ودر حقیقت یک نظریه سیاسی می‌باشد در لباس نظریه علمی وکار انگلیس خبیث می‌باشد برای تشکیک در وجود خداوند عزوجل وبه تحقیق بطلان این نظریه توسط علم ثابت شده است، وبنابه فرض صحیح بودن این نظریه هیچ دلالتی بر عدم وجود خداوند ندارد واگر این نظریه می‌خواهد بگوید که تکامل بوجود آمد بدون علت مثل تبدل یک حیوان بی عقل به حیوان عقل دار شدن این گفتار نیز محال است بر اینکه الوجود من العدم محال یعنی پدیدن وجود از عدم یعنی بدون علت محال است مثلاً وجود عقل بدون علت است که محال است.

[۳۸] علوم تجربی واکتشافات جدید شاهد بر حدوث جهان هستند، فرانک آلن دانشمند تجربی زیست شناسی می‌گوید: قوانین دینامیکی حرارتی دلالت می‌کند بر اینکه موجودات این عالم

بنده عرض می‌کنم که کلام این شخص مادی، تالی فاسده‌های دیگری نیز دارد.

اول آنچه او گفته: جز ادعای بدون دلیل وتخمین چیز دیگری نیست. حکیم ابن سینا[39] گفته هر کس چنین عادت کرده که مدعای بدون دلیل را می‌پذیرد حقیقت از سرشت آدمی خارج شده است.

دوم حرکات ذرات وابسته به ذرات هستند ودائماً معدوم می‌شوند ومتجدد می‌گردند، بنابراین طبق این دو[40] دلیل جایی برای قائل شدن به قدیم بودن این حرکات نیست.

به تدریج حرارتش را از دست می‌دهد واین موجودات قطعاً بجایی می‌رسند که همه اجسام در آنروز زیر یک درجه از حرارت که در نهایت پایینی است یعنی صفر مطلق است ودرآن روز انرژی معدوم می‌شود وحیات محال می‌شود وراه فراری از این حالت که همه انرژیها منعدم می‌شوند نیست هنگامی که درجه حرارت اجسام با گذشت زمان به پایینترین حد می‌رسد اما خورشید مشتعل وستارگان درخشان وزمین بی‌نیاز از انواع حیات پس همه اینها دلیل واضحی است بر اینکه اصل هستی یا اساس آن مرتبط به زمانی است که دریک لحظه معین آغاز شد بنابراین در این هنگام این حادث یکی از حادثها است ومعنی آن اینست که برای ریشه هستی باید خالقی باشد ازلی که ابتدایی ندارد عالم است ومحیط بر هر چیز وقدرتی دارد که حدی ندارد(به کتاب الله یتجلی فی عصر العلم تالیف گروهی از دانشمندان آمریکائی ص۶نشر مکتبه شکوری چاپ چهارم).

[39] ابو علی الحسین بن عبدالله بن سینا فیلسوف معروف، پدرش اهل بلخ بود وبه بخاری منتقل شد. بوعلی در سال سیصدوهفتاد متولد شد وسال چهارصدوبیست وهشت درگذشت وبر مذهب مشایین بود وتالیفاتی دارد از جمله کتاب شفاء در فلسفه ونجات واشارات وقانون.

سوم حرکات ذرات که موجب تشکیل کره زمین شده‌اند اگر زائل نشوند محال است که بعضی از آنها به کره زمین تبدیل شوند زیرا با وجود علت محال است که معلول معدوم شود واگر آن حرکات زائل شوند وحرکات دیگری بوجود آید با قول به قدیم بودن این حرکات منافات دارد.

چهارم اگر حرکتهای دیگری در سیاره خورشید بوجود آید که موجب شود قسمتهایی از آن تبدیل به زمین شود لازم می‌آید که همه خورشید تبدیل به زمین شود زیرا حرکت سیاره حرکت واحدی است بنابراین محال است که تأثیر این حرکات مختلف شود، ومقداری از آن تبدیل به زمین شود ومقداری دیگر بر حالت اولی خود باقی بماند بدرستیکه این شخص مادی بدون بصیرت وبینائی داخل در این مسأله شده است وعجیبتر از همه گمان فاسد اوست که انسان را بر گرفته از میمون با انتخاب طبیعی می‌پندارد حال آنکه طبیعت عقل وشعور ندارد که چیزی را انتخاب کند وتوانائی بر تبدیل نوعی به نوع دیگر را ندارد زیرا طبیعت هر نوعی فقط موجب تکامل آن نوع در بین همنوعانش می‌شود، نه تبدیل شدن آن به نوع دیگر مثلاً نطفه انسان با انسان شدن کامل می‌شود ونطفه الاغ با الاغ شدن ونطفه

---

[٤٠] شاید مراد مصنف از دووجه: انعدام وتجدد آنها باشد همانطور که علامه حلی قدس‌سره آنرا ذکر فرمود در شرحش بر تجرید الاعتقاد در جائی که گفت پس ماهیت هر کدام از آنها(یعنی حرکت وسکون) قدیم نیست چون ماهیت هر دو مستلزم مسبوقیت به غیر است در صورتی که ازلی الوجود مسبوق به غیر نیست بنابراین ماهیت حرکت وسکون قدیم نیست وهمچنین هر کدام جائز العدمند وقدیم احتمال عدم در مورد آن نیست (کشف المراد ص١٧١ چاپ مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین در قم مشرف).

گاو با گاو شدن وهمینطور بقیه حیوانات، ومحال است که نطفه الاغ کمالش به انسان شدن باشد بحسب طبیعت کمال از عدم بصیرت وگمراهی به خداوند پنـاه مـی‌بـرم. سپس طبیعت فقط موجب استعداد ضعیف برای قبول کمـال مـی‌شـود ولی بوجـود آورنده کمال نیست زیرا محال است که ضعیف اعطاء کمال کند بنابراین کمال بوجود نمی‌آید مگر ازفاعلی کامل وهمچنین اشیائی که به کمال ترقی پیدا می‌کننـد، در هـر لحظه یك طبیعت را خلع می‌کنند وطبیعت دیگری را بـه خـود مـی‌گـیرد بنـابراین طبیعت از قبیل مُعِدّات[41] هستند نه از علل واقعی زیرا محال است که معلول در زمان زوال علت خود باشد واز آنچه گفتیم روشن شد که مطلق تغـیر دلیـل بـر حـدوث متغیّر است، خواه تغیر از کمال باشد یا از کمال به نقصان اینکه دلالت قسم دوم بـر عدم قیومیت آن ظاهر تر است.

[41] معدّات عبارتند از واسطه‌هایی که بین علت ومعلول واقع می‌شـوند وعلـل حقیقـی نیـستند مانند واسطه شدن پدر در بوجود آمدن فرزند.

مرحله دوم: باید جهان سازنده ومدبزی داشته باشد که بالذات واجب باشد، این مرحله هم از بدیهیات است زیرا آن چیزی که بواسطه غیر وجود دارد یعنی (ما بالغیر) باید به چیزی که قائم به ذات است یعنی (مابالذات) منتهی شود این قضیه بدیهی وفطری است وبعد از اینکه ثابت شد که جهان حادث ودر حدذات خود ممکن است واز خودش وجودی ندارد بناچار باید برای بوجود آمدنش سازنده وایجاد کننده‌ای که واجب بالذات است باشد واگر چنین نشود خلف فرض پیش می‌آید[۴۲] وبااین بیان روشن شد که برای اثبات سازنده‌ای برای جهان نیازی به تمسك به یکی ازدو محذور که دور یا تسلسل باشد نیست اگر جهان به واجب منتهی نشود اذا ما قلنا بعضی به بعض دیگر منتهی می‌شود وقضیّه فطریه ضروریه واضحتر وروشنتر در اثبات مطلوب است[۴۳].

[٤٢] زیرا فرض اینست که او وجودی مستقل ندارد پس اگر برای وجود او آفریننده وسازنده‌ای نباشد لازم می‌آید که خودش از پیش موجود شود واین خلاف فرض است واین استدلال را برهان خلف می‌گویند.

[٤٣] در اینجا برهانهای دیگری هست که باری تعالی را ثابت می‌کند وبه دور وتسلسل هم نمی‌رسد از جمله آنچه بعضی از محققین ذکر کرده‌اند: همه عقلاء چه دهریین وچه مادیین وچه فلاسفه والهیین اتفاق دارند که موجود مستقل که وجودش احتیاج به غیر ندارد وجود دارد زیرا اگر این موجود نبود هیچ موجودی تحقق پیدا نمی‌کرد زیرا هنگامی که فرض کردیم همه موجودات محتاج به غیر هستند جز عدم چیزی باقی نمی‌ماند وعدم موجود نیست وقابلیت ایجاد را ندارد وفرض اینست که موجودات بدون ایجاد کننده‌ای موجود نمی‌شوند

بنابراین موجودی نیست زیرا بوجود آورنده‌ای نیست ولی موجودات (در خارج)دیده مـی‌شـوند پس موجود مستقل ثابت می‌شود واین مطلب بدیهی است واحتیاج به دلیل ندارد «تا آنجا که گفت»: معنی اینکه موجودی، وجودش بنفسهِ است اینست که اصـلاً در وجـودش احتیـاج بـه هیچ چیز ندارد زیرا اگر محتاج باشد موجود بنفسهِ نیست وبراین مطلب متفرع می‌شود اینکـه آن موجود اول وآخری ندارد یعنی معدوم نبوده که بعد موجود شـود وعـدمی هـم(در آینـده) ندارد که وجودش پایان یابد زیرا اگر موجود ازلی نباشد احتیـاج بـه علتـی در وجـودش پیـدا می‌کند وفرض اینست که علتی ندارد پس قدیم است وآنچه که قدیم بودن آن ثابت شد محال است معدوم شود زیرا معدوم شدن یک چیز به سبب زوال علت وجود آنست واین مطلب مورد اتفاق همه عقلاء از مادیین وفلاسفه والهیین است سپس آنچه که موجود مستقل است احتیاج به مکان ندارد زیرا اگر احتیاج به مکان داشته باشد موجود مستقل نیـست، واو در هـر مکـانی هست ومکانی او را شامل نمی‌شود ومکانی از او خالی نیست زیرا اگر مکانی از او خالی باشد یا مکانی او را احاطه کند هر آینه محدود خواهد بـود کـه احتیـاج بـه مکـان دارد پـس موجـود مستقل نبوده است «تا آنجا که گفت»: وبعد از این مقدمه متوجه می‌شوید که موجود مستقل تغیر وتبدل وحرکت وانتقال بر او محال اسـت زیـرا تغیـر عبارتـست از زوال علـت حالـت اول وحادث شدن علت حالت دوم در حالیکه موجود مستقل علتی در وجود خود ندارد که زائل یـا حادث شود وحرکت عبارتست از خالی کردن یک مکان واشغال مکان دیگر حال آنکه موجـود مستقل بر هر مکانی احاطه دارد پس هیچ مکانی خالی از او نیست تا به آن منتقـل شـود ودر هر مکانی هست پس چگونه آنرا خالی می‌کند؟

از جمله آن دلایل اینست: ما نبودیم پس موجود شدیم وخودمـان را بوجـود نیـاوردیم واز عدم هم نیامده‌ایم زیرا وجود از عدم (یعنی بدون علت) محال است واین قضایا بـدیهیات سـه گانه هستند بنابراین چاره‌ای نیست جـز اینکـه مـا بوسـیله علتـی بوجـود آمـده‌ایـم یعنـی از آفریننده‌ای که مـا را بوجـود آورد ایـن مطلـب بـدیهی و واضـح اسـت وایـن برهـان در ذکـر حکیم(قرآن) آمده: «آیا خلق شده‌اند از هیچ چیز یا اینکه خودشان خالق هستند» پس محـال بودن تبدل عدم به وجود روشن است همانگونه که ما خودمان را خلق نکرده‌ایم وما قدیم هـم نیستیم در این هنگام باید برای وجود ما علتی قادر ومالک باشد تا اینکه حیات وعلـم وقـدرت واراده واختیار وشعور وعقل وروح را ببخشد وهر چه را می‌بخشد باید مالک، بخشیدنش داشته

بطلان تسلسل

سپس آنچه در توضیح بطلان تسلسل روشنتر است، این است که بگوئیم، فرض تسلسل در ممکنات در صورتی که به واجب تعالی شأنه منتهی نشود فقط موجب کثرت احتیاج می‌شود نه بی‌نیازی وغنا زیرا که هر چه سلسله در طول بیشتر شود فقرش بیشتر می‌شود. واین امر بدیهی است برای اینکه ملحق کردن فقیری به فقیر دیگر موجب غنا نمی‌شود ضرورت که ملحق فقیری به فقیر دیگر موجب نمی‌شود مگر کثرت نیاز نه بی‌نیازی ورفع حاجت وبه عبارت دیگر عطاء ممکن فقط به صورت واسطه‌ای است زیرا وجود مستقل فی حد نفسه ندارد وواسطه شدن قوامش به سه چیز حاصل می‌شود: واسطه وآنچه که از او واسطه می‌شود وآنچه برای او واسطه می‌شود بنابراین زیاد شدن واسطه‌ها بدون متوسط عنه که همان واجب تعالی است فقط سبب کثرت حاجت وفقر می‌شود.[۴۴]

باشد وقدرت بر عطاء داشته باشد وگرنه هر چه را ما مالک هستیم از عدم آمده ومحال بودن وجود چیزی از عدم یعنی بدون علت روشن است در این هنگام به ناچار باید آنرا مستند به بوجود آورنده‌ای بدانیم .

[٤٤] پس عطاء کردن ممکن وجود را به غیرش فقط واسطه در عطاء است، واین به خاطر اینست که ممکن وجود مستقل ندارد، پس او وجود را ازغیرش می‌گیرد، وآن غیر متوسط عنه است ووجود را به غیرش می‌دهد وآن متوسطله است وممکن مجرد واسطه در بخشیدن به گرفتن ودادن است پس اگر متوسط عنه در احتیاج داشتن مثل او باشد ووجود مستقلی ندارد همانطور که در زنجیره ممکنات فرض چنین است پس آن عبارتست از پیوستن معدومی به معدومی دیگر مانند او وبدیهی است که او مفید وجود نیست.

مرحله سوم: کمال مطلق بودن خداوند متعال ومنزه بودن او از کاستیها. این مطلب بانگاه به جهان پیش روی ما که به اراده او موجود است ظاهر می‌شود وآن عبارت است از انسان وجمیع انواع حیوانات خشکی ودریا واقسام گیاهان ودرختان وخلقت آفتاب وماه ودیگر ستاره‌ها و داخل کردن شب در روز وروز درشب وخلقت زمین وآسمان وهوا وفضا ودیگر موجودات این عالم که همه طبق حکمت کامل ونظم تام است به نحوی که هرچه بیشتر در حکمتهای آن اندیشه وتدّبر شود تحیر عقلا بیشتر می‌شود از این جهت که به یکی از هزاران حکمت آن نمی‌توان دست یافت. کلما قدم فکری شبراً فرمیلا **ترجمه:** هر وقت که اندیشه من یك وجب به سوی تو آمد به اندازه یك میل فرار کرد.[۴۵]

مرحله چهارم: صفات خداوند متعال عین ذات او هستند مراد از این سخن نفی کردن صفات واثبات آثار آنها برای خود ذات است، زیرا ذات خداوند متعال فی نفسه کامل است ونقص واحتیاج را در او راهی نیست تا اینکه با صفات خود را کامل کند ومعقول نیست که صفات باشند در حالیکه عین ذات باشند زیرا بدیهی است که صفات از اعراض هستند که عارض برذات می‌شوند، مولایمان امیر المؤمنین

[٤٥] پس کتابهای علوم مختلف از علم گیاهشناسی وجانوران ومعادن وآبها وزمین وسیارات وپزشکی وکالبد شکافی وشیمی وستارگان وغیر اینها همه کتابهای توحید هستند که نورهای آنها درخشش دارد وهمه آنها نشانه‌هایی بر قدرت وتدبیر وحکمت است که دلالت بر قدرت وعلم وحکمت صانع آنها ومدبر آنها می‌کند ودراین وادی کتابهای متعددی تالیف شده مانند کتاب الطب محراب للایمان وامثال آن.

که بر او وفرزندان پاکش بهترین درود وسلام، درود فرستندگان باشد در خطبه[۴۶]

[٤٦] واین اولین خطبه نهج البلاغه است ومقصود از نقل قسمتهایی از آن، استدلال به آن از جهت دلیل نقلی بودن نیست زیرا این استدلال باطل است چون دور است بلکه استدلال به این خطبه واخبار آتی به اعتبار اینست که مشتمل بر استدلالات عقلی روشن می‌باشد پس این مطلب درست است که در قضایای عقلی نمی‌توان به ادله نقلیه تمسک کرد اما مراد این نیست که استفاده از نور قرآن در زمینه‌های عقلی ممکن نیست یا اینکه صحیح نیست زیرا این توهم باطلی است همانا در قرآن کریم بالاترین فلسفه‌ها (منظور استدلالهای عقلی) وعمیقترین آنها وجود دارد ودر قرآن کریم استدلال عقلی که متکی به بدیهیات است برای اثبات حقایق استفاده شده بنابراین با مراجعه به قرآن قواعد عقلی درک می‌شوند وبر اساس این قواعد نتایج درست بدست می‌آیند این از یک سو واز سوی دیگر قرآن از این نظر که معجزه است همانطور که مقتضای دلایل قطعی عقلی اینست پس دلیل عقلی است وآن واقعیتی است که حقانیت آن باعقل ثابت شده پس از این جهت استدلال بلاواسطه ومستقیماً به آن صحیح می‌شود وخلاصه اینکه استفاده از قرآن از دو جهت صحیح است. اول قرآن استدلالات عقلی را برای بشر بیان ومکشوف نموده وانسان با فهمیدن این استدلالات به آن اعتراف می‌کند ومثال آن در اینجا مثال آن کتبی است که برای قانع کردن دیگران تالیف می‌شود واین یکی از کارهای انبیاء سلام الله علیهم است از این جهت که آنها بشر را به آنچه آنها از آن غافلند برای آنها ظاهر می‌کند ودر این خطبه(خطبه اول نهج البلاغه) آمده در مورد بعضی از کارهای پیامبران سلام الله علیهم که عقلهای پنهان شده بشر را بیرون آورند وبکار اندازند دوم: قرآن بعد از اینکه معجزه(بودنش) ثابت شد خودش دلیل عقلی می‌شود پس استناد به آن، استناد به عقل است همانگونه که بعد از ثبوت نبوت پیامبر ما صلی الله علیه وآله واینکه ایشان از جانب خداوند عزوجل فرستاده شده، استناد به کلام ایشان(ص) استناد به عقل است که حکم به نبوت وراستی او کرده است وسنت شریف هم مانند قرآن است پس سنت هم مشتمل بر این دو جهت است بنابراین روشن که دلیل استناد به آنچه در نهج البلاغه از امیر المؤمنین وسید الموحدین وارد شده چیست وهمچنین آنچه از ائمه طاهرین وارد شده است.

شریفه‌اش فرمود: اول‌الدین معرفته، وکمال معرفته التصدیق به، وکمال التصدیق به توحیده، وکمال توحیده الاخلاص له، وکمال الاخلاص له نفی الصفات عنه، لشهادة کل صفة انها غیر الموصوف، وشهادة کل موصوف انه غیر الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه جزّاه، ومن جزّاه فقد جهله **ترجمه:** آغاز دین معرفت او است وکمال معرفتش تصدیق ذات او وکمال تصدیق ذاتش توحید و شهادت بر یگانگی او است وکمال توحید وشهادت بر یگانگیش اخلاص است وکمال اخلاصش آن است که وی را از صفات پیراسته دارند چه اینکه هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر از موصوف است وهر موصوفی شهادت می‌دهد که غیر از صفت است آنکس که خدای را توصیف کند وی را به چیزی مقرون دانسته وآن کس که وی را مقرون به چیزی قرار دهد تعدد در ذات او قائل شده و هرکس تعدد در ذات او قائل شود اجزائی برای او تصور کرده وهر کس اجزائی برای او قائل شود وی را نشناخته است تا آخر خطبه.

توضیح این خطبه: ابتدا دینی که شایسته است عاقل به آن متدین شود شناخت خداوند متعال است به این معنا که او را در ذهن خود تصور کند وکمال شناخت، تصدیق کردن وجود اوست زیرا اگر اورا تصدیق نکند تصور او ازخداوند متعال تصور محض بوده وشناخت ومعرفت حساب نمی‌شود وکمال تصدیق به خداوند متعال یکتا دانستنش می‌باشد زیرا اگر برای او شریك قرار داد مانند دوگانه

پرستان[۴۷]، نه اورا تصدیق کرده ونه شناخت به او پیدا کرده وکمال توحید خداوند متعال، خالص دانستن، از شباهت به مخلوقات است، زیرا اگر اورا ذاتاً یکی بداند واورا شبیه به مخلوقاتش فرض کند، توحید اوبه شرك برمی‌گردد، زیرا مشابهت متوقف بر مشترك بودن در جهتی از جهات است، وکمال اخلاص خداوند از مشابهت واشتراك بامخلوقات،نفی کردن صفات از اوست زیرا لازمه وصف کردن، قرین داشتن خداوند ودوگانه بودن اووتقسیم وتجزیه شدن اوست همانطور که امام‌علیه‌السلام آنرا بیان فرمود وبطور کامل آنرا توضیح داد واگر این لوازم را

---

[۴۷] ثنویه(دوگانه پرستان) همانهایی که قائل به وجود دو خدا هستند مانند زرتشتیان که می‌گویند دوخدای خیر وشر وجود دارد که یزدان واهریمن باشند ولی ملاصدرا گفته است ثنوی کسی است که می‌گوید موجودات متعددند پس توحید نزد او عبارتست از اینکه فقط خداوند متعال موجود نه غیر او، واعتقاد به وجود موجودی غیر از خداوند دوگانگی است پس گفت «در اینجا یعنی هنگام ظاهر شدن خورشید تحقیق‹تا آنجا که گفت› واضح شد که وجود واحد احد و دومی ندارد وکثرت وهمیه هم باطل شد تا آنجا «که گفت: وای بر ثنویین ‹دوگانه پرستان› از آنچه وصف می‌کنند زیرا واضح شد که هرآنچه اسم وجود به نحوی بر آن اطلاق می‌شود نیست مگر شأنی از شؤون واحد قیوم وصفتی از صفات ذات اوست ودرخششی از صفات اوست پس آنچه در اول گفتیم به اینکه در وجود علت ومعلولی هست با دیدگاه بالا وجلیل بر حسب سلوک عرفانی برگشت می‌کند در آخر به اینکه علت از آن دو امر حقیقی است ومعلول جهتی از جهات آنست وآنچه علت خوانده می‌شود به او بازگشت می‌کند وتأثیر علت برای معلول به تغیر علت وتبدل حالتی در او باز می‌گردد نه جداشدن چیزی مباین از او «عارف وصوفی چه می‌گوید ص۱۲۳» می‌گویم: وشما در مقدمه باطل بودن این نظر را دانستید و بطلان آن از طرف مصنف(ره) هم در رد اشتراک وجود بین خالق ومخلوق خواهد آمد پس منتظر باش.

خداوند داشته باشد پس شبیه مخلوقات شده وشناخت به او بازگشت به جهل است ومولایمان حضرت رضا علیه‌السلام در خطبه‌اش در مجلس مأمون چنین فرمود. اول عبادة الله معرفته واصل معرفة الله توحیده ونظام توحیدالله نفی‌الصفات‌عنه‌لشهادة العقول ان کل صفة وموصوف مخلوق وشهادة کل مخلوق ان له خالقاً لیس بصفة ولاموصوف وشهادة کل صفة وموصوف بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدوث، وشهادة الحدوث بالامتناع من الازل الممتنع من الحدث، فلیس الله عرف من‌عرف بالتشبیه ذاته، ولا ایّاه وحّد من اکتنهه، ولاحقیقته اصاب مَن‌مَثَّلَه، ولابه صدق من نهّاه، ولاصمدصمده من اشار الیه، ولاایّاه عنی من شبّهه، ولاله تذلل من بعّضه، ولاایّاه اراد من توهّمه کل معروف بنفسه مصنوع، وکل قائم فی سواه معلول، بصنع الله یستدّل علیه، وبالعقول یعتقد معرفته وبالفطرة تثبت حجتة

ترجمه: ابتدای عبادت خداوند شناخت اوست وریشه واصل شناخت خداوند متعال توحید اوست وبناء ونظام توحید خداوند متعال، نفی صفات از اوست زیرا عقلها وخردها گواهی می‌دهند که هر صفت وموصوفی مخلوق است وهر مخلوقی شهادت می‌دهد به اینکه خالقی دارد که نه صفت است ونه موصوف وهر صفت وموصوفی گواهی می‌دهند که قرین وهمردیف دارند واقتران شهادت به حادث بودن آن چیز می‌دهد وحدوث شهادت می‌دهد که نمی‌تواند از ازل باشد ازلی که از

حدوث امتناع دارد بنابراین خداوند را نشناخته آنکه به تشبیه، ذات او را شناخته واو را یکتا ندانسته آنکه به کنه وحقیقت خداوند را نیافته آنکه اورا تمثیل نموده وبرای او مثل قرار داده واو را تصدیق نکرده آنکه متناهی ومحدودش کرده واو را قصد نکرده آنکه به او اشاره کرده واو را عنایت نکرده آنکه تشبیهش نموده وبرای او فروتنی نکرده آنکه او را تجزیه کرده واو را اراده نکرده آنکه خداوند را به وهم آورده است. هر چه که تصور شود در ذات خودش مصنوع است وهر چه که وجودش بواسطه غیر است معلول است وبه وسیله مخلوقات ومصنوعات خداوند بر وجود او استدلال می‌شود وبوسیله عقلها اعتقاد به معرفت او حاصل می‌شود وبا فطرت، حجت او ثابت می‌شود[۴۸]. در برخی از خطبه‌های آن حضرت چنین آمده است. اول الديانة معرفته،وكمال المعرفة توحيده وكمال التوحيدنفى الصفات عنه،لشهادة كل صفة انها غيرالموصوف،وشهادة الموصوفانهغيرالصفة وشهادتهما جميعاً علي انفسهمابالبينةالممتنع فيهاالأزلفمن وصف اللهفقدحدّه،ومن حدّه فقدعدّه ومن عدّه فقدابطل ازله

ترجمه: ابتدای دیانت شناخت(خداوند) است وکمال شناخت(خداوند) توحید اوست وکمال توحید نفی کردن صفات از اوست زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر موصوف است وهر موصوفی شهادت می‌دهد که غیر صفت است وصفت

[۴۸] عیون اخبار الرضا علیه السلام، صدوق ص۱۵۰ج۱

وموصوف شهادت می‌دهند به جدائی از یکدیگر جدائی که در آن ازلی بودن ممتنع است، بنابراین هرکس خداوند را توصیف کند همانا اورا محدود کرده وهر کس اورا محدود کند همانا اورا به شمارش آورده وهر کس اورا به شمارش آورده همانا ازلی بودن اورا باطل کرده است[۴۹].

توضیح: اثبات صفات برای خداوند متعال مستلزم تالی فاسدهای متعددی است.

اول: ذات خداوند در درون خودش ناقص باشد که برای کامل شدن احتیاج به صفات داشته باشد مانند همه ممکنات.

دوم: راه یافتن صفاتی در ذات خداوند که ضد این صفات ثابت شده هستند زیرا هیچ چیزی متصف به یکی از صفات متقابل ومتضاد نمی‌شود مگر اینکه صلاحیت اتصاف به دیگری را داشته باشد آیا چنین نیست که چیزی متصف به حرکت نمی‌شود مگر اینکه صلاحیت وشأنیت سکون را داشته باشد واین از ویژگیهای متقابلین[۵۰] است.

سوم: صفات با موصوف متغایرند واین امر بدیهی است واین معنای گواهی دادن هر کدام از آنها بر مغایرت با دیگری است بنابراین اثبات صفات مستلزم اعتقاد به قرین داشتن، وجزء داشتن ومحدود بودن که همه اینها با قدیم بودن وازلی

---

[۴۹] کتاب توحید صدوق(موسسه نشر اسلامی-قم) ص۵۷.

[۵۰] منظور از متقابلین غیر از نقیضین است مثل ملکه و عدم است.

بودن وواجب بودن منافات دارد و با امکان و حادث بودن جمع می‌شوند[51] همانطور که در خطبه‌های شریف به روشنترین بیان توضیح داده شد بنابراین بازگشت اثبات

[51] می‌گویم: وبه این بیان ضعیف بودن سخن علامه مظفر(ره) در کتاب عقائد الامامیه ظاهر می‌شود در آنجا فرمود: «وتعجب از بین نمی‌رود از سخن کسی که می‌گوید صفات ثبوتیه به صفات سلبیه بازگشت می‌کند به خاطر اینکه براو سخت شده که بفهمد چگونه صفات خداوند عین ذات اوست پس خیال کرده که صفات ثبوتیه به سلبیه بر می‌گردد تا مطمئن شود به این نظر که ذات واحد تکثر ندارد پس واقع شود در آنچه بدتر است زیرا ذاتی را که عین وجود ومحض وجود است وهیچ نقصی وجهت امکانی در او نیست این ذات را عین عدم ومحض سلب قرار داده است «بدایه المعارف ص۸۴ج۱» وضعف آن به خاطر اینست که مراد از بازگرداندن قادر به کسی که چیزی او را عاجز نمی‌کند وعالم به کسی که چیزی از او غایب نیست مراد اینست که پروردگار عین قدرت است و او عین علم است ودر آنجا صفت وموصوفی نیست بلکه یک ذات است که کمال وبی‌نیازی را دارد پس تعبیر به اینکه چیزی او را عاجز نمی‌کند معنایش اثبات صفت عدمی برای پروردگار نیست وهمچنین تعبیر به اینکه چیزی از او غایب نیست معنایش اثبات صفت عدمی برای ذات خداوند جل‌وعلا نیست بلکه اینست که ذات او یکی است وعین کمال را دارد وکمال او جهات متعدد ندارد یا صفت ثابت برای موصوف نیست وآن تعبیر، دقیقتر است از تقسیم صفات او جل‌وعلا به صفات ثبوتیه وسلبیه ودانستید تصریح سیدالموحدین وامیرالمومنین علیهماالسلام را به اینکه کمال توحید خداوند اخلاص برای اوست وکمال اخلاص برای او نفی صفات از اوست زیرا هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر موصوف است وهر موصوفی شهادت می‌دهد که غیر صفت است واستناد به این خطبه شریفه وما بعد آن از آنچه مصنف(ره) نقل کرده‌اند به دو وجه قبلی صحیح است زیرا امام علیه السلام استناد کرده‌اند در این مطلب به بدیهی بودن تعدد صفت وموصوف واینکه خداوند جلّ‌وعلا منزه از آنست زیرا تباین صفت وموصوف مستلزم محدود کردن ذات الهی است وخداوند جلّ‌وعلا نه حدی دارد ونه شبیهی ومصنف(ره) از بعض خطب مولانا الرضا علیه السلام تصریح به این مطلب را نقل کرده‌اند.

علم برای خداوند متعال به اثبات لازمه علم است کـه عبـارت از مکـشوف شـدن اشیاء برای او به سبب ذات، نه به سبب صـفت قـائم بـه او واثبـات قـدرت بـرای خداوند بازگشتش به جاری شدن امور طبق اراده ومشیت او وعـدم تخلـف آنهـا از اراده او است.

پس تعبیر به صفات کنایه از لوازم آنهاسـت ومقـصود مفـاهیم اولیـه صـفات نیست وگرنه محذورات مذکور پیش مـیآیـد ودر بعـضی از خطـب مولایمـان امـیر المؤمنین چنین آمده: وكلّ فيه تعبير اللغات، وضلّ هناك تصاريف الصفات

ترجمه: تعبیر وبیان لغـات از توصـیف او عاجزنـد وتغـایر صـفات گمراهـی است[52].(تغایر صفات در خداوند راه ندارد) اگر مقصود از صفات مفاهیم اولیه آنهـا باشد در تعبیر لغات عجز بوجود نمیآید وتصاریف وتغـایر صـفات گمراهـی نبـود وتصاریف صفات(سبب) گمراهی بودند زیرا بازگشت همه صفات به کمال ذات بطور مستقل است ومترتب شدن لوازم صفات از جانب ذات او میباشد، بنابراین صـفات متغایر در او نیست.

وبه همین مطلب که ما بیان کردیم اشاره دارد آنچه گفته شده که خداوند تعـالی عالم است قبل از علم وبدون هیچ علمی قـادر اسـت قبـل از قـدرت، بـدون هـیچ

---

[۵۲] التوحید، صدوق رحمه الله ص۴۲ ودر منبع مذکور چنـین آمـده «کـلّ دون صـفاته تعبیـر اللغات وضل هنا لک تصاریف الصفات» ودر یک به جای «تعبیر» «تحبیر» آمده است.

قدرتی[۵۳]، زیرا معنی ندارد که خداوند را متصف به علم وقدرت کنیم وآنها را از او نفی کنیم واتصاف به آن دو را قبل از وجود آنها بدانیم مگر به آن معنی که ذکر کردیم که فرض این باشد که ما لوازم علم وقدرت را اثبات کنیم وتوجه دهیم که ذات کمال دارد وبی‌نیاز از صفات است وآن وقت تعبیر به صفات، مجازی نیست بلکه کنایه از اقسام حقیقت است نه مجاز.

پس از اینکه دانستید هرموجودی از موجودات عالم وآنچه از شئونات این موجودات است از جواهر واعراض همه به علت تغیر حادثند. پی می‌بریم که خداوند متعال منزه وپاکیزه از آن است زیرا حدوث با قدیم بودن وامکان با وجوب جمع نمی‌شود وهر چه را که خداوند متعال ایجاد کرده وآنرا از عدم به وجود آورد،

---

۵۳ این عبارت را در کتب حدیث نیافتم واحتمال دارد که نقل به معنی شده باشد از احادیث متعدد همانگونه که وارد شده از صادق علیه السلام «همیشه خداوند یکتا‹منزه وعزیز پروردگارما› بوده است وعلم «عین» ذات او بوده ومعلومی نبوده است وشنیدن «عین» ذات او بوده ومسموعی نبوده وبینایی «عین» ذات او بود ومبصر ومنظره‌ای نبوده وقدرت «عین» ذات او بوده ومتعلق قدرت مقدوری نبوده پس هنگامی که اشیاء را بوجود آورد ومعلوم بوجود آمد علم از خداوند بر معلوم واقع شد وشنیدن بر مسموع وبصر بر مبصر وقدرت بر مقدور... تا آخر خبر» واز امیر امؤمنین(ع) وارد شده «خداوند رب بود وهنوز مربوبی بوجود نیامده بود وإله بود هنگامی که ×× ‹یعنی عابد› نبوده وعالم بود هنگامی که معلومی نبود وسمیع بود هنگامی که مسموعی نبود، به کتاب عیون اخبار الرضا علیه‌السلام صدوق(ره) ج۱ص۱۴۶ ح۵۰ وص۱۱۸ح۷ واصول الکافی ج۱ص۸۳ وص۱۰۸ح۴ چاپ المکتبه الاسلامیه مراجعه کنید.

صفت امکان وحدوث را دارد بنابراین تغـیر را در خداونـد متعـال راهـی نیـست[54] ومولایمان حضرت‌رضاعلیه‌وعلی‌آباءالطاهرین‌وابنائه المعصومین سلام الله در جاهایی از خطبه شریفشان بر این معنی اشاره دارند که فرمود: بتشعیره المشاعر عُـرِفَ ان لامشعرله، وبتجهیره الجواهر عُرِفَ ان لاجوهر له، وبمضادّته بـین الاشـیاء عُرِفَ ان لاضدله،وبمقارنته بـین الامـور عُـرِفَ ان لاقـرین لـه، ضـادّالنورَ بالظلمـة، والجلاءبالبـهم، والجـسو بالبلل،والـصردبالحرور، مؤلـف بـین متعادیاتها، مفرق بین متدانیاتها،دالة بتفریقها علي مفرقهـا، وبتالیفهـا علـي مؤلفها

ترجمه: آفرینش حواس به وسیله او دلیل آن است کـه خـود او را از داشـتن حواس پیراسته است. واز آفرینش جواهر پی میبریم که جوهر نـدارد واز آفـرینش اشیاء متضاد پی می‌بریم که ضدی برای او تصور نـشود واز قـرار دادن تقـارن بـین اشیاء روشن می‌شود که خود قرین وهمتائی ندارد، روشنی را با تاریکی وآشـکار را با نهان، خشکی را با ترس، گرمی را با سردی ضد یکدیگر قرار داد. عناصر متضاد را باهم ترکیب نمود، وبین آنها که بهم نزدیکند جدائی انداخته اسـت. جـدایی اینـها دلالت می‌کند بر جداکننده آنها ونزدیکی آنها دلالت می‌کند بر نزدیك کننده آنها. که

[54] پس در خداوند تعالی تغیر راه ندارد زیرا او حدّی ندارد وبه حکم عقل ثابـت شـده کـه هـر محدودی اثری از آثار است احتیاج به مؤثر دارد ومؤثر حقیقی حدی ندارد پس تغیر در او راه ندارد.

آن سخن عزوجلّ است: واز هر چیزی دو جفت قرار دادیم، شاید شما متذکر شـوید، پس جدایی انداخت بین قبل وبعد تا دانسته شود که بـرای او نـه قبلـی اسـت ونـه بعدی. آنها با غرائزشان شهادت می‌دهند که غریزه‌ای برای آفریدگار غریزه‌های آنها نیست وبه تفاوت آنها شهادت می‌دهند که تفاوتی در بوجـود آورنـده تفـاوت آنهـا نیست وبا موقت بودن خود خبر می‌دهند که کسی که آنها راموقت کرده وقتی ندارد بعضی رااز بعض دیگر مخفی کرد تا دانسته شود که حجابی بین او وآنها غیر از خود آنها نیست[55]

وهمچنین درآخر خطبه‌اش به آن تصریح کرده که فرمـود: ولادیانـة الابعـد المعرفة، ولامعرفة الا بالاخلاص، ولااخلاص مع التشبیه، ولانفی مع اثبات الصفات للتشبیه، فکلٍّ مافی الخلق لایوجد فی خالقه وکل مایمکن فیه یمتنـع فی صانعه، لاتجری علیه الحرکة والسکون، وکیف یجری علیه مـاهو اجـراه

[55] این همان برهان قاهریت است که حکم به فرق بین خالق ومخلوق واثر ومؤثر وقاهر ومقهور وصانع ومصنوع می‌کنند زیرا کسی که اشیاء را مقهور می‌کند بوسیله ایجاد مشاعر وجواهر آنها پس او بالای آنها وحاکم بر آنهاست واگر مثل آنها بود هرآینه اثر می‌شد واحتیاج به کسی کـه برای او حدّ حدود کند پیدا می‌کرد وهمه است، همچنین این برهان شامل می‌شـود کـه آنکـه اضداد را خلق می‌کند پس او ضدی ندارد وکسی که بعض اشـیاء را مقـارن بعـض دیگـر قـرار می‌دهد پس او قرینـی نـدارد وایـن خطبـه همـان خطبـه قبلـی از کتـاب عیـون ص۱۵۰ج۱ والتوحید ص۳۴ است ودر منبع چنین آمده: ضاد النور بالظلمه والجلایه بالبهم وبهـم در لغـت به امور مشکله می‌گویند ودر بعضی نسخه‌ها آمده الحسو ودر دیگری الجف به جای الجسو وآن در لغت عبارتست از خشکی وسفتی وصرد یعنی سردی وآن ضد گرما است.

اویعود فیه ماهو ابتداه اذاً لتفاوَتَت ذاته ولتجزي کنهـه ولیمتنـع مـن الأزل معناه، ولما کان للباری معنی غیر المبرؤ ولوحُدَّ لـه ورآءٌ اذاً حُـدَّ لـه امـامٌ ولوالتمس له الأ تمام اذالَزمه النقصان کیف یستحق الأزل مـن لایمتنـع مـن الحدث وکیف ینشئی الاشیاء من لایمتنع من الانشاء؟ واذاً لقامت فیـه آیـة المصنوع ولتحوّل دلیلا بعد ماکان مدلولاعلیه

ترجمه: تدینی نیـست مگـر بعـداز معرفـت ومعـرفتی نیـست مگـر بـااخلاص واخلاصی نیست باتشبیه، وبا اثبات صفات، تشبیه نفی نمی‌شود پس هر آنچه کـه در مخلوق است در خالقش نیست وهر چه در مخلوق است در سازنده وصـانع او محـال است وسکون وحرکت بر او جاری(عارض) نمی‌شوند وچگونه آنچه را که اوجـاری کرده براو جاری می‌شود یا آنچه راکه اوادعا نموده به او بازگشت کنـد. زیـرا در آن هنگام ذات اومتغایر می‌شد وحقیقت اوتجزیه می‌گـشت معنـای ازل بـرای او ممتنـع می‌شد وبرای خالق معنایی جز مخلوق نبودو اگر برای گذشته محدود شود. آن موقـع پیش رو هم محدود می‌شود. اگر برای او تمام شدن خواسـته شـود آن وقـت کاسـتی ونقصان برای اولازم می‌آید چگونه کسی که حادث بودنش امتنـاع نـدارد مـستحق ازلی بودن شود وچگونه کسی که امتناعی ازآفریده شدن ندارد اشیاء را مـی‌آفرینـد

ودر آن هنگام نشانه مخلوق بودن در او پیدا می‌شد وبعد ازاینکه مـدلول علیـه بـود تبدیل به دلیل می‌شود[۵۶]

واین بیانات شریف سیمای وحی رادارد وکاشف عصمت وامامت آن حـضرت علیه‌السلام جانم فدای اوباد است.

اگر بگویید که آنچه در این خطبه شریفه منافات دارد با آنچه که به ضـرورت ثابت شده که دهنده یك چیز فاقد آن نیست وبعضی از علماء آنرا بـه شـعر فارسـی سروده‌اند وگفته‌اند:

ذات نایافته از هستی بخش   کی تواند که شود هستی بخش.

ما چنین پاسخ می‌دهیم: که بداهت ثابت کرده است که دهنده کمال باید کامـل باشد، همچنانکه ثابت شده باید کامل باشد همچنین ثابت شـده بالبداهـه کـه کامـل بالذات باشد نه بالعرض ومقتضای کمال ذاتی او، منزه بودن او از جـواهر واعـراض است واز آنچه در ممکنات راه دارد در او ممتنع باشد وگرنه واجب ممکن می‌شود

اگر بگویید که از جمله فقرات خطبه شـریف آن حـضرت ایـن اسـت: کیـف ینشیء الاشیاء من لایمتنع من الانشاء ولاامتناع عقلا فی انشاء الاشیاء ممن لایمتنع من الانشاء. یعنی چگونه کسی که امتناعی از آفریـده شـدن نـدارد اشـیاء

---

[۵۶] کلام امام علیه‌السلام «ولانفی مع اثبات الصفات للتشبیه» یعنی نفی تشبیه حاصل نمی‌شود مگر با نفی صفاتی که مخصوص مخلوقات است ودر منبع به جای «لتجـزی کنهـه ولیمتنـع» چنین آمده «ولتجزء کنهه ولامتنع من الازل معناه».

رامی‌آفریند حال آنکه محال عقلی نیست کسی که امتناع از آفریده شدن ندارد، اشیاء را بیافریند

ما در پاسخ می‌گوییم کسی که امتناعی از آفریده شدن ندارد حـادث و ممکـن الوجود است وبدیهی است که اوقدرت بر انشاء وآفریدن را ندارد زیرا انشاء اشـیاء عبارت از بوجود آوردن آنها از چیزی که قبلاً نبوده است(یعنی بوجود آورنده آنهـا ازعدم) واین معنی مختص به واجب الوجود متعال است وممکن حادث فقط قدرت بر ترکیب اجزاء موجـود در خـارج را دارد وتـألیف وترکیـب آنهـا بوسـیله وسـایل وتجهیزات رادارد در جایی که قدرت آنرا داشته باشد ولی انشاء وآفریـدن فقـط بـه سبب اراده است وبدیهی است که انشاء به این معنی از ممکن حادث محال است.

مرحله پنجم

اما مرحله پـنجم: در مـورد توحیـد بـاری تعـالی اسـت پـس موجـودی از موجودات عالم دلالت می‌کند بر اینکه او(خداونـد متعـال) یکتـا وفـرد اسـت ودوم وشبیهی ندارد.

توضیح مطلب: تغیر هر موجودی دلالت می‌کند

اولاً بر ممکن وحادث بودن آن موجود

ثانیاً بر(وجود) سازنده وبوجود آورنده آن

ثالثاً بر اینکه تغیر با همه اقسام واشکالش دراو راه ندارد وگرنه صانع، مصنوع می‌شد وخالق، مخلوق وقدیم، حادث، بنابراین وحدت ویکتا بودن آفریـدگار تعـالی وحدت شخصیّه نیست به معنی اینکه یك فرد از نوع باشد بلکه به معنی اینـست کـه او شبیه وهمانند ندارد، نه مرکب خارجی است (به معنای اینکه در خارج از اجزائی داشته باشد) ونه مرکب تحلیلی(به این معنا که درخارج جزء ندارد امادر ذهـن دارد وآنچه شهرت یافته که واجب الوجود(مفهوم) کلی است که دریك فرد منحصر اسـت ودر غیر اوممتنع است. اشتباه روشنی است زیرا اگـر چـنین بـود لازم مـی‌آمـد کـه اومرکب از وجود وماهیت باشد واینکه حادث وواحد عدد می‌باشد زیرا تعدد افـراد

برای او ذاتاً ممکن است هرچند بالعرض محال شده باشد مولانا حضرت امیر المؤمنین علیه‌وعلی ابنائه الطاهرین افضلصلوات المصلین در جواب اعرابی که از او در موردتوحید خداوند تعالی پرسید فرمود: یااعرابی ان القول: فی ان الله واحدعلي اربعة اقسام، فوجهان منها لایجوزان علیه فقول القائل: واحد یقصدبه باب الاعداد فهذا مالایجوز، لان مالاثانی له لایدخل فی باب الاعداد، اما تري انه کفر من فال: ثالث ثلاثة، وقول القائل: هوواحد من الناس یریدبه النوع من الجنس فهذاما لایجوز علیه، لانه تشبیه وجَلَّ ربناعن ذلك وتعالی واما الوجهان اللذّان یثبتان فیه فقول القائل: هوواحد لیس له فی‌الاشیاء شبیه کذلك ربنا، وقول القائل انه »عزوجل« أحدِّی المعنی یعنی به انه لاینقسم فی وجود ولاعقل ولاوهم کذلك ربنا عزوجل

ترجمه: ای اعرابی نظر ورأی، در مورد اینکه خداوند یکی است بر چهار قسم است دووجه ازآن برخداوند جایز نیستند پس سخن کسی که می‌گوید واحد، مقصودش باب اعداد است جایز نیست زیرا آنچه دوم ندارد داخل در باب اعدادنیست آیا نمی‌بینی آنکه گفت خداوند سومی سه‌نفر است کافر شد سخن کسی که خداوند را فردی از مردم می‌داند نوع از جنس[۵۷] را اراده کرده است پس این

---

[۵۷] جنس در لغت به معنای تشابه وتماثل آمده وقول امام علیه‌السلام «یرید به النوع من الجنس» به معنی اینکه کسی که می‌گوید واحد این چنین وحدت نوعیه را که منتزع از افراد هم جنس است را اراده کرده مانند افراد انسان وفرق بین این دو قسمی که بر خداوندجلّ‌وعلا

برخداند متعال جایز نیست زیرا خداوند به دیگران شبیه شده است وپروردگار مـااز تشبیه منزه است اما دو وجهی که درخداوند ثابت می‌شود، وجه اول سخن متکلمی که می‌گوید او واحد است.و در اشیاء شبیه برای اونیست این چنین است پروردگـار ما. ووجه دوم قول آنکه می‌گوید: خداوند عزوجل أحدیّ المعـنی اسـت مقـصودش اینست که نه درو‌جود ونه در عقل ونه در وهم تقسیم نمی‌شود. پروردگار ما که‌عزیز ومنزه است اینچنین است[58]،

ومعنی راه نیافتن ترکیب خارجی درخداوند ومنقسم نشدن او در عقل اینـست که ترکیب ازوجود وماهیت دراو راهی ندارد واینکه ازترکیب وجود از ماهیت تعبیر به انقسام عقل کرد به خاطر اینست که ترکب موجود از وجود وماهیت بوسیله عقل درك می‌شود نه حس ومعنی عدم انقسام اودر وهم اینست که ترکیب ازجنس وفصل دراو راهی ندارد وعلت اینکه آنرا به وهم نسبت داد اینست کـه ترکیـب موجـود از جنس وفصل دقیقتر از ترکیب آن از وجود وماهیت است بنابراین هنگامی که عقـل حکم کرد به اینکه ترکیب در اوراهی ندارد زیرا مستلزم تغـیر اسـت کـه تغـیر هـم ملازم حدوث می‌باشد، حکم می‌کند به اینکه شبیه ومانندی ندارد

جایز نیستند اینست که اولی برای او فردی دیگری مثل او در الهیت یا غیر آن از صفات ثابـت می‌کند واگر چه در حقیقت آن مجانس او نباشد ودومی برای او فردی دیگر از حقیقتش ثابت می‌کند پس در اولی وحدت عددیه نفی شده ودر دومی وحدت نوعیه نفی شده است.

[58] توحید صدوق(ره) ص۸۳ ح۳

جواب از شبهه ابن‌کمونه[59] واز توضیحاتی که دادیم روشن شد که شبهه ابن کمونه که لقب افتخار الشیطان را دارد از آن چیزهایی است که شیطان که به اوافتخار می‌کرد به آن می‌خندد وشبهه ایشان این است که می‌توان دوواجب الوجود فرض کرد که هرکدام از آنها بسیط است وترکبی دراو راه ندارد علت مضحك بودن این شبهه اینست که فرض وجود متعدد از یك مفهوم منفك از یك جامع وقدر مشترك ویك تمیز دهنده وفارق نیست وگرنه متعدد نبود.[60]

[59] ابن کمونه سعدبن منصوربن حسن بن هبه الله بن کمونه فیلسوف وطبیب بود ومعاصر ابن سینا بود ودر سال ۶۸۳ق تولد یافت، در اینجا اختلافی در مورد شخصیت او وجود دارد کـه او مسلمان بود یا غیر مسلمان پس نظریه‌ای در اینجا وجود دارد که او فیلسوف یهـودی بـود ودر هر حال بعد از انتشار کتاب او با نام تنقیح الابحاث، سبب شد که مردم بغداد بر علیه او بـه پـا خاستند ودر مدرسه مستنصریه جمع شده وخواهان مجازات او شدند ومصمم بودند که اورا بـا آتش بسوزانند ولی طرفداران او اورا در صندوق محفوظ کردنـد واو را بـه حلـه فرسـتادند ودر آنجا درگذشت. (دائره المعارف بزرگ اسلامی- فارسی ج۴ابن کمونه).

[60] یعنی فرض وجود متعدد حتما از مفهومی بوده کـه یـک جهـت امتیـاز داشـته وگرنـه اگـر مفهومی را فرض کنیم که مشتمل بر جهت امتیاز وجهت اشتراک نباشـد ماننـد بـسیط پـس ممکن نیست که تعدد پیدا کند وذات مقدس خداوند از این جهـت کـه حـدی نـدارد ومکـان وزمانی از او خالی نیست پس فرض دومی برای او امکان ندارد زیرا فـرض دوم مـستلزم وجـود حد مائز است حال آنکه ذات مقدس پروردگار تعالی حدی ندارد.

دلایل دیگری درتوحید

۱) سپس اثبات توحید بوسیله تغیر عالم طبق دووجه آن همانگونـه کـه تبـیین کردیم وروشن نمودیم قابل فهم خواص(نه توده مردم) است وباید در اینجا ادله‌ای را ذکر کنیم بر توحید که همه طبقات مردم آنرا درك کنند از جمله آن قـول خداونـد: ولوکان فیهماآلهة الاالله لفسدتا **ترجمه:** اگـر در آسمـان وزمـین جـز الله خـدایان

دیگری بود فاسد می‌شدند. بیان ملازمه(بین وجود خدایان وفساد): کسی که قائل به متعدد بودن خدایان است اگر ازثنویه(دوگانه پرستان) است که می‌گویند خدای خوبی داریم که نامش یزدان است وخدای بدی داریم که نامش اهریمن است پس این دوخدا همیشه باهم تنازع واختلاف دارند ونظر آنها بریك چیز جمع نمی‌شود زیرا بدیهی است که خوبی وبدی دریك محل جمع نمی‌شوند پس هرکدام از آنها خلاف آن چیزی را که دیگری می‌خواهد اراده می‌کند وقدرت برانجام مراد خود رادارد وحدّی برای قدرت اونیست زیرا فرض اینست که اوخدا است واگر فرض شود که یکی از آنها محدود است وتحت نفوذ قدرت دیگری است پس آن محدود خدا نیست واگر فرض شود که هر دو محدود هستند پس هیچکدام خدا نیستند واگر کسی که قائل به متعدد بودن خدایان است می‌گوید که آن دو حکیم هستند واراده نمی‌کنند مگر آنچه را که دراو مصلحت وحکمت است بنابراین طبق حکمت واجب است[61] که خودشان را به بندگان معرفی کنند ومعرفی کردن هیچکدام از آنها برای بندگان تمام نمی‌شود مگر به اختلاف اوبا دیگری در خلقت تااینکه بندگان بدانند که برای جهان خدای دیگری است که قادر بر خلقت است پس فساد وتباهی لازم می‌آید.

---

[61] کلام مصنف(ره) که فرمودند طبق حکمت واجب است: یعنی بعد از اینکه هر دو آنها حکیم هستند مصنف می‌گوید پس حکمت اقتضاء دارد که خودشان را به بندگان‌شان معرفی کنند وجوب از این جهت است که کامل آنچه را که مخالف کمال باشد انجام نمی‌دهد وقبیح را مرتکب نمی‌شود زیرا علتی قبیح که عبارت از ضعف یا نقص باشد در او نیست تا اورا به قبیح وا دارد وما از مقتضیات کمال تعبیر می‌کنیم به اینکه فلان چیز بر او واجب است پس روشن است که مراد از کلمه «واجب است» تکلیف معروف نیست.

ازجمله دلایل توحید آنست که امام صادق علیه‌السلام برآن توجه داده‌اند در اثبات توحید برای مفضل[62] **۲) ان العالم الکبیر مثل العالم الصغیر وهو بدن الانسان یرتبط کل جزءمنه بالاخرولایتم مصلحة کل منهاالابمعونة الآخر مثلا تربیة موجودات العالم السفلی من الحیوانات والنباتات والجمادات البّریة والبحریة یحتاج الی اختلاف اللیل والنهار واختلاف الفصول الاربعة، ولایحصل الاباختلاف سیرالشمس والقمر والکواکب من موجودات العالم العلوی والصنع واحد یدل علي صانع واحد.**

ترجمه: جهان بزرگ مانند جهان کوچك که بدن انسان است هر جزئی با جزء دیگر ارتباط دارد ومصلحت هیچکدام تمام نمی‌شود مگر به کمك دیگری مثلاً برای پرورش موجودات جهان پایین(زمین) از حیوانات وگیاهان جمادات ومخلوقات به رفت وآمد شب وروز وفصلهای چهارگانه احتیاج است واین به دست نمی‌آید مگربه اختلاف حرکت ومسیر خورشید وماه وستارگان ازموجودات عالم بالا وساختمان واحد دلالت می‌کند بر سازنده واحد.

توضیح مطلب: اگر برای جهانی که درپیش روی ماست دو صانع بود هرکدام از آنها مستقلاً به مصنوع خود می‌پرداخت وخلق کردن هیچ یك از آنها محتاج به دیگری نبود بنابراین ارتباط هر جزیی از اجزاء جهان واحتیاج اوبه جزء دیگر

[62] می‌گویم که این عبارت را در توحید مفضل نیافتم.

دلالت می‌کند برمستقل نبودن آنها در خلقت وساخت وعدم استقلال با متعدد بودن خدایان منافات دارد.

۳)ازجمله ادله بر توحید آن است که امیر المؤمنین علیه‌السلام برآن توجه داده‌اند برای پسرشان محمدبن حنفیه: یابنی لوکان مع الله اله آخر لاتتك رسله وانزل کتبه علیهم.**ترجمه:** ای پسرم اگر همراه خدای یگانه خدای دیگری بود هرآینه فرستادگان اوپیش تو می‌آمدند و کتب خودرا برآنها نازل می‌کرد.[۶۳]

بیان ملازمه: همانگونه که طبق حکمت بر خداوند لازم است که فرستاده بر انگیزد وکتب را نازل کند برای تمام شدن دلیل بربندگان همچنین برخدای دیگر هم اگر وجود داشته باشد لازم است بنابراین نیامدن فرستادگان ونازل نشدن کتب از جانب اودلالت یقینی می‌کند بر وجود نداشتن او زیرا خدا به حکمت اخلال وارد نمی‌کند

۴)از جمله ادله برتوحید این است که فرستادگان خداوند متعال مؤید بودند به معجزات آشکار که دلالت براین می‌کرد که آنها ازجانب خدای یگانه مبعوث هستند

[۶۳] آنچه در نهج البلاغه موجود است در وصیت حضرت امیر علیه‌السلام به پسرش امام حسن علیه‌السلام، مضمون این عبارت است اما وصیت آن حضرت به پسرش محمدبن حنفیه پس بر آن دست نیافتم ولی العقد الفرید (ج۳ص۱۵۶) وصیت آن حضرت که به امام حسن علیه‌السلام فرموده‌اند رادر مورد محمدبن حنفیه ذکر کرده با مقداری تفاوت در عبارات پس در آن بوده است.

همه آنها خبر داده‌اند که خداوند یکی است وشریکی ندارد وشکی نیست کـه آنهـا راستگو هستند ومورد تصدیق واقع شده‌اند.

تنبیه: گاهی توهم می‌شود که این دلایل چهارگانه فقط دلالت بر عـدم وجـود خدای دیگر می‌کنند نه ممکن نبودن اووتوحید کامل نمی‌شود مگر بانفی شرك بـرای خداونـد وجـوداً وامکانـاً وایـن تـوهم واضـحی اسـت زیـرا خـدا همـان قـدیم واجب(الوجود) به ذات است اگر وجود پیدا کردن او ممکن باشد موجـود مـی‌شـود زیرا او واجب الوجود است ومعقول نیست که ممکنی باشـد کـه در خـارج موجـود نیست زیرا وجوب باامکان خاص[٦٤] جمع نمی‌شود پس منتفی بودن وجوداو درخارج دلالت می‌کند برمنتفی بودن او امکاناً ووجـوداً عـلاوه براینکـه بـاقطع نظـر ازایـن توضیحات، دلیل چهـارم شـرك را وجـوداً وامکانـاً نفـی مـی‌کنـد زیـرا پیـامبران وفرستادگان سلام الله علیهم شرك را وجوداً وامکاناً نفی کرده‌اند.

[٦٤] امکان خاص یعنی سلب دو ضرورت وجوب وامتناع

مرحله ششم:ادله بطلان اشتراك معنوی میان واجب الوجود وممکن الوجود

مرحله ششم اینکه وجود خداوند متعال باوجود ممکنات مشترك نیست.

اما مرحله ششم که عبارت است از جدابودن وجـود واجـب تعـالی ازوجـود ممکن ومتحد نبودن آنها درحقیقت واینکه اختلاف آنها در مرتبـه(وجـودی) نیـست مانند دیگر حقایق مشکك که اموری بر این مطالب دلالت می‌کنند:

دلیل اول میان وجود ممکن و وجود واجب اشتراك معنوی اصلاً وجود نـدارد، وآن دوقسیم همند یعنی دو حقیقتند نه دو قسم ازیك چیز ویـك حقیقـت تـااین کـه اختلافشان به اعتبار مرتبه باشد، زیرا لازمه آن این است که اولاً وجود باقطع نظـر

ازمرتبه‌ای که به اعتبار آن متصف به صفت امکان می‌گردد ومرتبه دیگری که به لحاظ آن متصف به صفت وجوب شده وگفته می‌شود واجب، نه متصف به آن یك(ممکن) ونه متصف به این یك(واجب) بوده باشد، بلکه اتصافش به هرکدام از دومرتبه مذکور باشد.

لازمه این مطلب این است که اصولاً اتصاف وجود به هریك از امکان و وجوب عرضی باشد، نه ذاتی، واین است باطل بالضروره.

به بیان دیگر وجودی که مشترك فرض می‌شود، میان دو مرتبة امکان و وجوب از سه حال خارج نیست: یا واجب است، یا ممکن ویانه واجب است ونه ممکن

۱) اگر قدر مشترك مزبور واجب باشد، باید هر یك از دو مرتبه‌اش هو واجب باشد، (زیرا مقسم باید در جمیع اقسام، وجود داشته باشد. مترجم)

۲) واگر قدر مشترك ممکن باشد جمیع مراتب‌اش نیز باید ذاتاً ممکن باشد، اگر چه بالعرض واجب شود،

۳) وهر گاه قدرمشترك فی حدذاته ونفسه نه ممکن باشد ونه واجب، لازمه این قول این است که نه وجوب آن ذاتی باشد ونه امکان آن، بلکه هردو صفت عرضی باشد که این ازبیان نخست اقبح فساد است.

هرگاه ادعا شود آنچه راکه از تالی فاسد ذکرکردی، زمانی تحقق می‌یابد که هر کدام از دو مرتبه صفتی باشد خارج از حقیقت وذات وجود که عارض بروجود شده

باشد، اما وقتی گفته شود که هرمرتبه چیزی نیست جز ضعف الوجود یاقوّت الوجود، همانند دو نور قوی وضعیف هیچ تالی فاسدی نخواهد داشت، زیرا دراین صورت مرتبه از جنس وجود است نه صفتی خارج از ذات آن.

پاسخ آن این است که بدیهی است هرچیزی که دو صفت متقابل شدت وضعف را قبول می‌کند، باید فی حدذاته خالی ازآن دو باشد، (والااجتماع ضدین یااجتماع نقیضین لازم می‌آید -مترجم) بنابراین اتصافش به هرکدام اولاً موجب تحقق امری زائد بر ذاتش خواهد بود، وثانیاً موجب حصول تغیّر درآن خواهد شد، ومتصف نمی‌شود به صفت امکان یا وجوب مگر اینکه متصف شود به یکی از این دو متقابل از شدت وضعف که خارجند از ذات او است. بلکه لازمه آن این است که وجود شدید که وجود باری فرض می‌شود منقسم در عقل و وهم گردد، زیرا برگشتش از نظر تحلیل به دوشیئی است که یکی موصوف است نسبت به دیگری وآن دیگر صفت است برای این یکی.ثالثاً.

دلیل دوم اگر فرض شود که وجود مشترك باشد بین وجود واجب و وجود ممکن، وفرض شود که وجود ضعیف ذاتاً ممکن است، هرگز نمی‌تواند ذاتاً وجود شدید واجب باشد، زیرا اثر شدّت وقوّت حصول شیئ شدت اثر است، نه منقلب شدن آن شیئ ازآنچه به طور ذاتی برای آن بوده است، مانند نور، چون ضعیف آن موجب رفع الظلمه است اجمالاً، ولی قوّی آن اشدّ تاثیرا در رفع الظلمه است، نه این

که ازآنچه که ذاتا برآن بوده منقلب گشته باشد.(یعنی وجود ممکن هر چه شدید باشد به واجب الوجود منقلب نمی‌شود – مترجم)

دلیل سوم منظور ومقصود آنها از وجوب شدید وجود مطلق مجرد از هرقیدی می‌باشد، چرا که دراین حالت نسبت به همه اشیاء عمومیت داشته وشامل همه آنها می‌گردد، ودر مقابل مراد آنها ازوجود ضعیف، وجودی است که مقید باشد.

ضعیف هم مراتب دارد که به اعتبار هر مرتبه‌ای ضعف آن مرتبه با ضعف مرتبه دیگر فرق می‌کند، بنابراین جزئی خارجی ضعیف تراز نوع است وجوداً، ونوع باهمین خصوصیت ضعیف تراز جنس قریب وجنس قریب اضعف وجوداً ازجنس بعید بوده، تا منتهی شود به وجود مطلق که دراین حالت به لحاظ اطلاق آن تجردش از هرقید اشد واقوی ازهمه آن وجودات می‌باشد.

این سخن بالّمره باطل است، زیرا وجودی که درآن حدپذیری تطرّق داشته باشد، بدون پذیرش یك حد که ازآن به تشخص تعبیر می‌گردد، نمی‌تواند عینیّت پیدا کند، زیرا « الشیئی مالم یتشخص لم یوجد، کما انه مالم یوجد لم یتشخص» ترجمه: شیئ بدون تشخص وجود ندارد وهمچنین بدون وجود تشخص ندارد. پس وجود پذیرای حد است واین حد چیزی جز ماهیت نخواهد بود،

حد پذیری ومتحد شدن با ماهیت خارجاً وجود نخواهد بود مگر بعد از آن که در خارج تعیّن وتشخص پیدا کرده باشد، وپیش از آن امری مبهم ومفهومی محض بوده که برای آن در خارج نه عینی هست ونه اثری. امّا وجود واجب تعالی شأنه،

وجود محدود نیست، به این معنی که حدپذیری در آن راه ندارد، نـه ایـن کـه حـدرا می‌پذیرد، ولی حد ندارد.

پس به این ترتیب وجود باری تعالی از سنخ وجود ممکن نیست تا اخـتلافش با وجود ممکن به لحاظ مرتبه باشد. همان طوری کـه صـوفی‌هـا وپیروانـشان ادعـا کرده‌ند.[۶۵]

[۶۵] از جمله صوفیه: محی الدین العربی وسهل تستری وغزالی وعطار ولاهیجی وجنیـد بغـدادی وابوسعید ابوالخیر است وهر کس طالب اطلاع بیشتر است پس به کتاب «عـارف وصـوفی چـه می‌گویند» تالیف علامه کبیر جواد تهرانی استاد رهبر معظم انقلاب آیت الله خامنه‌ای مراجعه کنید ص۱۱۴ المطلب العاشر حول اقوال عرفاء وصوفیه در توحید.

ادله قائلین به اشتراك معنوی

قائلین به اشتراك معنوی، دلائلی اقامه می‌کنند که عمده آنها چهار دلیل ذیل است:

دلیل اول: صحت تقسیم بدون این که اقسام در مقسم شریك باشند صحیح نخواهد بود.

دلیل دوم: وحدت معنای عدم است، زیرا مقتضای این آن است که وجود که نقیض آن است هو واحد باشد والاّ ارتفاع نقیضان لازم می‌آید.

دلیل سوم: این است که جمیع موجودات عالم آیات وعلامات وجود حضرت باری جل‌جلاله هستند ومحال است بین شیئی وعلاماتش تباین من جمیع الوجوه داشته باشد، ومی‌گویند: «هل تکون الظلمة آیة النور والظل آیة الحرور»؟

ترجمه: آیا تاریکی مثل نور است وسایه مثل ××× بلکه مثل آن دو، مثل فیئی وذوفییء است.

دلیل چهارم: لزوم تعطیل عقل است ازمعرفت ذات باری وصفات او، درصورتی که بین وجود واجب ووجود ممکن قدر مشترك قائل نباشیم.

بااین بیان که هروقت ما می‌گوئیم «موجود» ازاین لفظ یك مفهوم بدیهی که درتمامی مصادیقش فقط یك چیز است، چیز دیگری نمی‌فهمیم، پس لازمه‌اش همان اشتراك است واگر بگوئیم مفهوم دیگری هست به جزاین که ازلفظ می‌فهمیم وآن معنی از مصادیق مقابل همان طبیعت ونقیض آن که همان عدم است در این صورت انکار وجود مبدا برای این جهان لازم آید(نعوذ بالله) و اگر هیچ نمی‌فهمیم یعنی چیزی درفهم مانگنجد، دراین صورت قائل به تعطیل عقل شده‌ایم.

جواب ادله قائلین به اشتراك معنوی

پاسخ اول: این است که اگرچه تقسیم صحیح است باوجود مقسم دراقسام واشتراك آنها در آن علی سبیل الحقیقه است، اما به این معنی نیست که اگر اقسام درمقسم اشتراك حقیقی نداشته باشند، ولی درآثار مقسم اشتراك داشته باشند، تقسیم صحیح نباشد، بنابراین چون آثار مقسم(وجود) ثابت است، همدر ممکن وهم درواجب، تقسیم صحیح خواهد بود، خصوصاً باتوجه به این که اثبات کردیم که اشتراك معنوی محال است.

پاسخ دوم:[۶۶] اما این که دردلیل دوم گفته شده است که موجب ارتفاع نقیضین است، می‌گوئیم صرف ارتفاع نقیضین محال نیست، بلکه ارتفاع آن دو از محلشان محال است مثل اینکه بگوئیم «ذهن الانسان لاعالم ولاجاهل». اما اگر بگوئیم «یدالانسان لاعالم ولاجاهل» یعنی: دست انسان نه عالم و نه جاهل است. هیچ محالیتی لازم نمی‌آید، یااین که اگر بگوئیم «الانسان لامتحرك ولاساکن» یعنی: انسان نه متحرك ونه ساکن است. محال لازم می‌آید، ولی اگر بگوئیم «العلم لاساکن ولامتحرك» یعنی: علم نه متحرك ونه ساکن است محال نیست.

[٦٦] این جواب مبتنی است بر برگرداندن نقیضین به ملکه وعدم ملکه است وتوضیح آن: تقابل بر چهارقسم است: ا-تقابل نقیضین ۲- تقابل ضدین ۳-تقابل متضایفین ۴-تقابل ملکه وعدم واینجا نظر محقق بهبهانی که وجود وعدم از قسم چهارم یعنی عدمی که قابلیت وجود را دارد و وجود آنچه که قابلیت پیدا شدن واضافه شدن وجود به آن را دارد. وبر این اساس ذات اقدس الهی فوق وجود وعدم به این معناست وخدای جل‌وعلا نه مکانی ونه زمانی از او خالی است.

پس از آنچه که وجود وعدم به آن راه می‌یابد نمی‌باشد. پس او ازلی وابدی وغیر محدود است پس ایجاد نمی‌شود تا موجود باشد واعدام نمی‌شود تا معدوم باشد بلکه او از ازل تا ابد است وحاصل اینکه مفهوم از عدم همانا عدمی است که قابلیت انعدام را دارد ومقابلش وجود که قابلیت ایجاد را دارد واین دو متقابل هستند واما وجودی که مقابل عدم به معنای اول (وآن دو نقیضینی که نه برداشته می‌شوند ونه جمع می‌شوند باهم وبه معنای مطلق ثبوت ولاثبوت وتحقق ولاتحقق باشند پس وجود هرچند معنای یکی دارد ولکن اشتراک آن بین اشیاء فقط در مفهوم است واما حقیقت اشیاء چون که مشترک‌اند در یک اسم لذا یکی هستند این مغالطه است ودلیلی بر آن نیست ودر مقدمه آنچه که بیان این مطلب است گذشت.

بنابراین با توجه به این که وجـودی کـه درآن تحدیـد تطـرّق داشـته وهویتـا وخارجا باماهیت اتحاد پیدا می‌کند، ونقیض این وجود چون این دو دوطرف ماهیت هستند، ارتفاعشان محال است. اما ذات باری که منزه است ازماهیت درآن جا نه این وجود هست ونه نقیض آن.

پاسخ دلیل سوم این است که علامات بودن لازمـه‌اش وجـود سـنخیت میـان علامات وذوالعلامات نیست، بلکه کافی است که علامات حادث نیازمنـد بـه صـانع ومدبری باشند که آنهارا براین وجه منتظم ابداع وخلقت فرموده وآن را تدبیر نمایـد، بلکه باید شباهت وسنخیتی بین آن دونباشد، واگـر میـان خـالق ومخلـوق شـباهت وسنخیتی هست صانع به مصنوع بر می‌گردد وتدبیر کننده به تدبیر پذیر بر میگردد.

واین توهم که خداوند متعال علت وجود عالم معلول است وعالم معلـول اسـت همان گونه میان شیئی وسایه‌اش سنخیت هست، واز شرائط علیّت وجـود سـنخیت میان علت ومعلول است، غلط روشنی است زیرا اوتعالی شانه موجدالاشیاء وفاعل بالمشیّه آنها است وهیچ تلازمی میان فاعل مختار وافعالش وجود نـدارد. وسـنخیت میان علت علت مجبور است ومـضطره اسـت ومعلـولاتش لازم اسـت مثـل آتـش وسوختگی اش.

پاسخ دلیل چهارم: باید بگوئیم این که گفته شده معنی اشتراك بین وجود ممکن ووجود واجب موجب تعطیل عقل است ازمعرفت باری تعالی اقبح فساد از همه ادله استچون پیراسته خداوند متعال ازوجودی که در آن حدپذیری تطرق داشـته باشـد

موجب تعطیل عقل از معرفت باری تعالی نمی‌شود بلکه موجب نفی نقائض از او می‌باشد.

وقول آنان «که هر وقت ما می‌گئیم ‹موجود› از این لفظ اگر مفهوم بدیهی که در تمام مصادیقش فقط یك چیز است پس لازمه‌اش همان اشتراك است واگر چیزی نمی‌فهمیم در این صورت قائل به تعطیل عقل شده‌ایم» جوابش این است: که ما میفهمیم از لفظ موجود این مفهوم بدیهی همان گونه که در مورد صفات او تعالی از قبیل سمیع بصیر عالم قادر مفاهیم اولیه‌اش می‌فهمیم ولی ما از این صفات لوازم آن می‌خواهیم برای اینکه علم داریم بعدم تطرق داشتن صفات در ذات او است همچنین سخن را منتقل کنیم به اینکه خداوند موجود است به وجودی که راه تحدید واتحاد با ماهیت نه در هویت نه در خارج ندارد ومعلوم است که این چنین وجود از مراتب وجودی که دارای تحدید نیست ولو اینکه در تعبیر با او مشترك شده است

خلاصه مطلب خداوند متعال همان طوری که ماهیت از جواهر واعراضی چون حادثند وممکنند راهی ندارد در ذات او است همچنین وجودی که تطرق تحدید واتحاد با ماهیت در خارج در ذات اوست راهی ندارد برای اینکه آن ممکن است وحادث است. (چرا که وقتی گفته می‌شود صفات اوتعالی عین ذات اوست، معنایش این نیست که صفات او تعالی مبتدل به ذات اوگردیده یاذات اوتعالی به صفات منتقلب گردد، بلکه معنایش این است که همان طوری که ذات اوتعالی قابل درك نیست، صفاتش نیز این چنین است.-مترجم)

در این جا اگر گفته شود که ازلفظ وجود جزوجودی که قابل تحدید، بـه حـد بوده نمی‌فهمیم، بنابراین وجود غیر قابل فهم نمی‌باشد، بایـد بگـوئیم اگـر مقـصود از عدم فهم وجودی عدم فهم وجودی که قبول تحدید می‌نماید، بروجه کنه باشـد، ایـن سخن صحیح است وباید هم چنین باشد، زیرا خداوند متعـال مـنزه اسـت از آنچـه خود درممکن می‌آفریند، وانسان بما فوق الممکن نمی‌توانـد احاطـه پیـدا نمایـد، ولـذا ازائمه علیهم‌السلام وارد شده که «کلما میّز تموه بأوهامکم فی ادق معانیه فهو مخلـوق مثلکم مردود الیکم»[۶۷] **ترجمه:**یعنی آنچه را با اوهام خود در دقیق‌تـرین معنـایی آن تشخیص می‌دهید مخلوق مانند شما است وبه شما بر میگردد .

واگر مقصود ازآن، عدم معرفت، حتی بالوجه باشد ممنوع است، زیرا آیات داله بروجود او پیراسته دانستن آن از هر چیـزی کـه در مخلـوق هـست بـه تنـهائی در شناخت خداوند متعال کافی است.

[۶۷] بحار الانوار ج۶۹ص۲۹۰و ص۲۹۳ وحدیث از امام باقر علیه‌السلام است.

بحث درباره اصاله الوجوداست، با اینکه با بیانات گذشته روشن شده است که توحید باری متعال متوقف بر قول به اصاله الوجود نمی‌باشد بعد از اینکه روشن شده که وجود خداوند متعال پیراسته از ماهیت وجودی که اتحاد با ماهیت در هویت ودر خارج دارد. اصاله الوجود اصولاً یك بحث بی محتوائی است، زیرا اگـر مرادشـان از اصاله، مستقل بودن دروجود باشد، همان گونه که از تعلیلشان درعدم اصالت وجود وماهیت هردوی آن به این که اگر هردو اصیلین باشند، لازم مـی‌آیـد کـه هرشـیئی واحد به جای یك شیئی دوشیئی باشد، می‌گوئیم هیچ کدامشان اصیل نیستند، چراکه هیچ کدام از آن دواستقلال ندارند.

زیرا همانگونه که ماهیت بدون وجود چیزی جزمفهوم محض وموهـوم صـرف نیست، وجود بدون ماهیت نیز چنین است، برای این که وجود بدون ماهیت وجـود ندارد، چراکه وجودمادامی که متعین به ماهیت نشده وتشخص بـه مشخـصات پیـدا نکند، نمی‌تواند وجود داشته باشد، برای اینکه شیئ بدون تشخص وجود نـدارد کمـا اینکه بدون وجود تشخص ندارد بنابراین وجود وماهیت هر دو اجزاء تحلیلی(عقلی) برای هر موجود ممکن می‌باشد ومشهور شده است که هر ممکن ترکیبی است از ایـن دو وهر ترکیبی ممکن است پس هر موجودی در خارج بدون هر دو محقق نمـی‌شـود مگر به هر دو بنابراین هم وجود وهـم ماهیـت مثـل همنـد در احتیـاج بـه وجـود

خارجی وتحقق وجود در خارج نیازمند به ترکبش از هر دو می‌باشد پس وجهی برای اینکه یکی اصیل شود ودیگری اعتباری شود باقی نمی‌ماند.

اما این که تصور شده که وجود اصل است وماهیت اعتباری است، این حرف اولاً– باآنچه در منطق ذکر کرده‌اند که کلی دوقسم است: ذاتی وعرضی، وذاتی هم دوقسم است: یك قسم ذاتی که مساوق ذات شیئی وحقیقت اوست وآن نوع است، ویك ذاتی که جزئی است از ذات شیئی وآن عبارت است ازجنس وفصل، وعرضی هم دوقسم است: یکی عرض عام ودیگری عرض خاص، درتضاد آشکار است، زیرا معقول نیست که چیزی ذات یك شیئی یا جزئی ازذات او باشد واعتباری هم باشد.

ثانیاً– اگر ماهیت امر اعتباری باشد لازمه‌اش این است که انواع مختلفه الحقائق مثل انسان وفرس وبعیر وغنم وشجر وحجر غیر اینها تماماً یك نوع باشند، چرا که امر اعتباری نمی‌تواند موجب اختلاف درحقیقت شده تابدین طریق انواع به وجود بیایند، وحال این که آنچه دراین میان وجود دارد چیزی جز وجود وماهیت نیست، (واگر ماهیت اعتباری باشد نمی‌تواند موجب اختلاف حقائق انواع آن بوده باشد، بنابراین بایستی خود وجود باعث اختلاف حقائق باشد،–مترجم) درحالی که وجود جزیك حقیقت ندارد وگرچه نزد آنها ذومراتب می‌باشد.

حاصل کلام این که اگر مراد ازاصل، استقلال دروجود باشد، هیچ کدام آن دو اصیل نیستند، چون هیچ یك به تنهائی دروجود استقلال نخواهند داشت.

واگر مراد ازاصاله، عدم خروج ازذات الشیئ باشد، دراین صورت هردو اصالت دارند، چراکه موجود از ممکنات، ازهر دو ترکیب یافته است، واصالت هرکدام منافاتی بااصالت دیگری ندارد، زیرا همان گونه که جنس وفصل هردو اصلند براین نوع، چون نوع ازهر دوی آن دو ترکیب یافته باشد، همان گونه بالنسبه به موجود، ازممکنات هم وجود وهم ماهیت هردو اصیلند.

وهر گاه مراد ازاصل وعدم آن متبوع وتابع باشد، دراین صورت به اختلاف لحاظ واعتبار مسئله فرق می‌کند، پس از لحاظ تحلیل درمرحله تصور چون وجود عارض وتابع، وماهیت معروض ومتبوع است. دراین حالت ماهیت اصل خواهد بود، ومی‌گوئیم:«الانسان موجود».

واز لحاظ صفحه عین وخارج چون ماهیت حداست ووجود محدود، دراین صورت وجود اصل خواهد بود، و می‌گوئیم: وجود الانسان والفرس والشجر والحجر مثلاً.

ولی هرگاه مراد از اصل آن باشد که درخارج تحصّل پیدا می‌کند، ومراد از امر اعتباری چیزی باشد که خارج ظرف خود نفس او باشد، نه ظرف برای حصول تحقق آن شیئ، کما این که چنین اشتهار دارد که هرچه که ازوجودش تکرار لازم آید، امر اعتباری است، دراین صورت ماهیت اصل خواهد بود، چنان که شیخ

شهاب الدین سهروردی[۶۸] آن رابرگزیده است، چراکه موجود درخارج ماهیت می‌باشد، واما وجودش خارج ظرف خود اوست، نه ظرف برای وجود او.[۶۹] واین امر بدیهی است.

---

[۶۸] شهاب الدین سهروردی یکی از فلاسفه معروف است وطریقه اشراقی در فلسفه به او منسوب است.

[۶۹] اقول: نظریه اصالت الوجود معنایش اینست که اشیاء حقیقتاً موجود نیست بلکه فقط وجود محض در خارج است پس آنچه را می‌بینیم وآنرا درخت وسنگ وانسان وآسمان وزمین وفرشته وغیره می‌نامیم همه وهم وخیال است زیرا آنچه در خارج متحقق است فقط وجود است و وجود یک چیز است وتمایز وتفاوتی در آن نیست پس اگر بگویید (کما اینکه در کتاب بدایه المعارف الاهیه مؤسسه نشر اسلامی محسن خرازی ج۱ص۸۴ آمده است) غیر از خداوند جلّوعلا مرکب از دو حد است حد ایجادی وحد سلبی (وآن دو عبارتند از وجود آن چیز به اضافه سلب غیر از آن). ما می‌گوییم این توهمی واضح البطلان است پس عدم چیزی نیست تا ماهیت در خارج از آن ترکیب یابند. اصل این کلام از براهمیون است در آنجا که گفتند: انسان مرکب از وجود وعدم است بعد از اینکه گفتند خداوند جلّوعلا مساوی وجود است وآنان معتقد بودند که خداوند در جهان هستی حلول کرده است

ودر هر حال نظریه اصالت الوجود را عقلا انکار می‌کنند چون از بدیهیات عقلیه است که آنچه در خارج موجود است شئ است با تمام خصوصیات شخصی ومعنی ندارد که مرکب از وجود وعدم باشد وبه این مطلب ملاهادی سبزواری اعتراف نموده با اینکه خودش قائل به اصالت الوجود است وقول به اصالت الوجود را به دلیل ذوق عرفانی یعنی با مکاشفات والهامات نفسی دانسته (واین مکاشفات دلیلی بر حجیتشان نیست حتی در مورد کسانی که برای آنها حاصل شده است همانگونه که مطلب معلوم است) پس کلامی فرمود که حاصل آن اینست تحت عنوان «غرر فی اعتبارات الماهیة» صحت سلب تحقق وتحصل از ماهیت با نظر دقیق برهانی نیست بلکه به کمک ذوق عرفانی است واما بعد از تنزل پس تحقق ذی الواسطه یعنی ماهیت حقیقی است وصحت سلب منتفی است ودر حواشی آن گفت: صحت صلب وجود از

خاتمه

شایسته است که کـلام رابـه آنچـه صـدوق رحمـه‌الله روایـت کـرده درکتـاب توحیدش، ختم کنیم از سید جلیل عبدالعظیم حسنی رضوان‌الله‌علیـه شـیخ صـدوق رحمه‌الله فرمود: علی بن احمدبن محمدبن عمران الدقاق وعلی بن عبدالله الوراق بـرای ماحدیث کردند که محمدبن هارون الصوفی گفت ابو تراب عبیدالله بن موسی الرؤیانی از عبدالعظیم بن عبدالله الحسنی گفت برآقایم علی بن محمدبن علـی بـن موسـی بـن جعفربن محمدبن علی بن الحسین بن علی بن ابیطالب علیهم السلام پس هنگامی کـه من رادید به من فرمود مرحبا به تو ای اباالقاسم تو حقاً ولی مـا هـستی، عبـدالعظیم قدس‌سره گفت به حضرت گفـتم ای فرزنـد رسـول خـدا صـلی‌الله‌علیـه‌وآلـه مـن می‌خواهم دینم رابر شما عرضه بدارم اگـر مـورد رضـایت اسـت درآن ثابـت بمـانم تاخداوند عزوجل راملاقات کنم پس ایشان فرمود: بگو ای ابالقاسم پس مـن گفـتم من می‌گویم خدای تبارك وتعالی یکی است ومانند او چیزی نیست ازدو حد خـارج است(یکی) حدابطال و(دیگری) حدتشبیه واو نه جسم است ونه صورت ونه عرض

کلی طبیعی ضعیف است وثبوت وجود برای او به حقیقت است پس کلی طبیعی به حکم عقل فکری موجود است واین حقیقت عقلی ومجاز عرفانی است وبه این بیان می‌تـوان بـین مثبـت ونافی توافق ایجاد کرده وعلامه حلی اصاله الوجود رارد کرده وبعنوان مبنـای سـخیف وپـست تعبیر فرموده‌اند(ر-ک کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد ص۲۹ علامه حلـی موسـسه نـشر اسلامی قم۱۴۰۷) سپس آنچه به آن استدلال کرده بر اصالت الوجود، محقق شیخ میرزا جـواد تهرانی در کتابش «عارف وصوفی چه می‌گوید» ص۱۸۶ از آن جواب داده وما نیز در کتابمـان الرؤیه الفلسفیه نقد وتحلیل» از آن پاسخ داده‌ایم.

ونه جوهر بلکه اوجسم کننده اجسام وتصویرکننده صورتها وخالق اعراض وجواهر وپروردگار هر چیزی ومالك وجعل کننده وحادث کننده آن است ومحمد صلیّ الله علیه‌وآله بنده ورسول اووخاتم پیامبران است پس پیامبری بعد ازاو تاروز قیامت نیست وعقیده دارم که امام وخلیفه وسرپرست بعد ازاو امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب سپس حسن سپس حسین سپس علی بن حسین سپس محمدبن علی سپس جعفربن محمد سپس موسی بن جعفر سپس علی بن موسی سپس محمدبن علی سپس شما ای مولای من پس آن حضرت علیه‌السلام فرمودند واز بعد من حسن پسرم پس چگونه است برای مردم به جانشین بعد از او: گفت (عبدالعظیم‌قدس‌سره) گفتم وآن چگونه است ای مولای من فرمود: زیرا شخص او دیده نمی‌شود ویاد کردن او به نامش جایز نیست تا اینکه خارج شود پس زمین را پر از عدل وداد می‌کند همانگونه که پر از جور وظلم شد پس گفتم: اقرار می‌کنم ومی‌گویم دوستدار آنها دوستدار خداوند است ودشمن آنها دشمن خداوند واطاعت آنها، اطاعت خداوند ومعصیت آنها، معصیت خداوند ومی‌گویم معراج حق است وسؤال وجواب در قبر حق است وبهشت حق است وجهنم حق است وصراط حق است ومیزان حق است وقیامت می‌آید وشکی درآن نیست وخداوند هرکس که در قبرها باشد رابر می‌انگیزد ومی‌گویم فرایض واجب بعد از ولایت، نماز وزکات وروزه وحج وجهاد وامربه معروف ونهی از منکر است پس حضرت علی بن محمد علیه‌السلام فرمودند: ای اباالقاسم به خدا قسم این دین خداوند است که برای بندگان به آن راضی شده

پس اگر با آن دین بیائی خداوند تورا با قول ثابت دردنیا وآخرت تثبیت می‌کند[70] بنده نیز می‌گویم(ومن بنده ذلیل علی بن محمدبن علی موسوی بهبهانی هستم) شهادت می‌دهم به آنچه شهادت داد سید جلیل عبدالعظیم حسنی سلام الله علیه واز خداوند تعالی شانه مسالت دارم که مرا برآن ثابت دارد ومرا با سرورانم وموالیم، پدران نیکوسیرت وپاك ومعصومم محشورم کندسلام‌الله علیهم اجمعین واز تالیف این رساله مختصر دربیست وچهارم ازماه صفر المظفر سال هزاروسیصدوهشتادوچهار ازهجرت- برمهاجران هزاران درود وثناء وسلام باشد- حروف این رساله را ناصر پسر محسن حمادی تحریر کرد به امید بخشش ومغفرت از خداوند وامناء او.[71]

---

[70] اقول: روایت دلالت بر حرمت ذکر اسم امام حجت عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف می‌کند ومانند آن روایات دیگری است که دلالت بر منع مطلق می‌کند وآن یکی از اقوال در مساله است همانطور که شیخ مفید وصدوق وطبرسی وغیرهم قائل به آن شده‌اند وقولی است که می‌گوید جایز است مطلقا مگر در زمان تقیه که این قول را صاحب وسائل اختیار کرده وقول به کراهت تسمیه منسوب به شیخ انصاری است ومحقق داماد نسبت داده شده حرمت در محافل و مجالس ومحل تجمع مردم نه غیر آن روایت مذکور از توحید صدوق(ره) ص۸۱ چاپ جامعه مدرسین در قم مقدس.

[71] اقول: ومن نیز به آنچه سید جلیل حسنی(ره) شهادت داده، گواهی می‌دهم وبه این کلام تعلیقات ما بر این کتاب ارزشمند پایان یافت وحمد در آغاز وانجام مخصوص خداوند است (ماجد الکاظمی)